## ذخائر العرب

TV



للقاضى أبى الوليد محمد بن رشد

المتوفى سنة ٥٩٥ هـ

تحقیق ال*دکمق*رسسلیمان دشیا

الجزء الثاني







### ذخائرالعرب ~~

# تمافت التمافت

للقاضى أبي الوليد محمد بن رشد المتوفى سنة ه٩٥ هـ

الجزء الثاني

<sub>نحنین</sub> الدکنورسُلیماندُنیک

الطبعسة الرابعسة



الناشر : دار المعارف – ۱۹۱۹ كورنيش النيل – القاهرة ج.م.ع.

#### المسألة الرابعة \*

فى بيان عجزهم ـ وفى نسخة «فى تعجيزهم » ـ عن الاستدلال على وجود ـ وفى نسخة «عن إثبات » ـ صانع العالم ـ وفى نسخة «الصانع للعالم» وفى أخرى «الصانع تعالى» وفى رابعة «الصانع» ـ

#### ١٠٤ ــ قال أبو حامد :

فنقول - وفي نسخة بدون عبارة و فنقول ، - : الناس فرقتان :

فرقة أهل الحق : وقد رأوا :

أن العالم حادث . .

وعلموا ضرورة ، أن الحادث لا يوجد بنفسه ـ وف نسخة « لا يوجد نفسه هـــ فافتقر إلى صانع ، فعقل ــ وفي نسخة « فيعقل » ــ مذهبهم في القول بالصانع .

وفرقة أخرى : وهم - وفى نسخة « هم » -الدهرية ، وقد - وفى نسخة « قد » -رأوا أن العالم قديم - وفى نسخة « رأوا العالم قديماً » - كما هو عليه ، ولم
شتها له صانعاً .

ومعتقدهم مفهوم ، وإن كان الدليل يدل على بطلانه .

وأما الفلاسفة فقد رأوا أن العالم قديم ، ثم أثبتوا له مع ذلك – وفي نسخة بدون عبارة « مع ذلك » – صانعاً .

وهذا المذهب بوضعه ، متناقض لا يحتاج فيه – وفي نسخة بدون عبارة « فيه » – إلى إبطال ، وفي نسخة « إلى البرهان » – .

[ ۱۰۶] - قلت : بل مذهب الفلاسفة مفهوم من الشاهد ، أكثر من المذهبين جميعاً .

<sup>.</sup> وفي نسخة « مسألة » وفي أخرى « المسألة » ققط .

وذلك أن الفاعل قد - وفي نسخة بدون كلمة «قد» - يلني صنفين:

صنف : يصدر منه مفعول يتعلق به فعله في حال كونه .

وهذا إذا تم كونه ، استغنى عن الفاعل ، كوجود البيت عن البناء .

والصنف الثانى : إنما يصدر عنه فعل فقط يتعلق بمفعول ، لا وجود لذلك المفعول إلا بتعلق الفعل به .

وهذا الفاعل يخصُّه أن فعله مساوق لوجود ذلك المفعول .

أعنى أنه إذا عدم ذلك الفعل عدم المفعول .

\_ وفي نسخة « ذلك المفعول » \_ وإذا وجد ذلك .

\_ وفي نسخة بدون كلمة « ذلك » \_ الفعل وجد المفعول

\_ وفي نسخة « ذلك المفعول» \_ أي هما معاً .

وهذا الفاعل أشرف ، وأدخل فى باب الفاعلية من الأول ؛ لأنه يوجد ذلك المفعول ويحفظه

والفاعل الآخريوجد مفعوله ، ويحتاج ١٠ اللي فاعل آخر يحفظه بعد الايجاد .

وهذه حال المحرك :

مع الحركة .

وَالْأَشْيَاءَ الَّتِي وَجُودُهَا إِنَّمَا هُو فِي الْحُرَكَةِ .

فالفلاسفة ــ وفى نسخة «الفلاسفة» ــ لما كانوا يعتقدون أن الحركة فعا, الفاعل.

وأن العالم لا يتم وجوده إلا بالحركة .

قالوا:

إن الفاعل للحركة ، هو الفاعل للعالم .

وأنه ؛ وفي نسخة « فإنه » ــ لو كفّ فعله طرفة عن ــ وفي

<sup>(</sup>١) أي ذلك المفعول .

نسخة « العين » ـ عن التحريك ، لبطل العالم.

فعملوا قياسهم هكذا:

العالم \_ وفى نسخة «العامل» \_ فعل ، أو شيء وجوده تابع لفعل . وكل فعل لا بد له من فاعل موجود بوجوده . \* المال المام عام محمد ب

فانتجوا من ذلك أن العالم له فاعل موجود بوجوده .

فمن لزم عنده أن يكون الفعل الصادر عن فاعل العالم ،حادثاً

قال: العالم حادث عن فاعل قديم.

ومن كان فعل القديم عنده قديماً ، قال :

العالم حادث عن فأعل لم يزل قديماً .

وفعله قديم:

أى لا أول له ، ولا آخر .

لا أنه موجود قديم بذاته \_ وفي نسخة « بذاته قديم » \_ كما تخيل لمن يصفه بالقدم - وفي نسخة « بالعدم » -

[١٠٥] - قال أبو حامد : - وفي نسخة بدون عبارة وأبو حامد ، - بجيبا عن الفلاسفة : فإن قيل : نحن إذا قلنا :

للعالم صانع .

لم نعن - وفي نسخة ؛ نرد ، - به فاعلا مختاراً يفعل - وفي نسخة ، الفعل ، -بعد أن لم يفعل ، كما نشاهد ـ وفي نسخة و نشاهدها ، وفي أخرى و نشاهده ، ـ في أصناف الفاعلين:

من الخياط ، والنساج ، والبناء .

بل نعني به علة العالم ونسميه ( المبدأ الأول) .

على معنى أنه لا علة لوجوده .

وهو علة لوجود - وفي نسخة بدون عبارة ( وهو علة لوجود » ــ غيره .

فإن سميناه صانعاً فبهذا التأويل.

وثبوت موجود لا علة لوجوده ، يقوم عليه البرهان القاطع – وفي نسخة والقطعي ٤ – على قرب ، فإنا نقول :

العالم موجود ، وكل موجود ــ وفي نسمخة « العالم وموجوداته » -

إما أن يكون له علة .

to Y ali b.

فإن كان له علة ، فتلك العلة :

لها علة ؟

أم لا علة لها ؟

وكذلك -- وفي نسخة « وكذا » - القول في علة العلة :

فإما أن يتسلسل إلى غير نهاية ــ وفى نسخة ( النهاية ) ــ وهو محال .

وإما أن \_ وفى نسخة «أو ﴾ ينتهى إلى طرف . فالأخير علة أولى \_ وفى نسخة و أولية ﴾ \_ لا علة لوجودها \_ وفى نسخة بدون عبارة « لا علة لوجودها ﴾ \_ فنسميه \_ وفى نسخة « فنسميها » \_ المبدأ الأول

و إن \_ وفى نسخة و فإن » \_ كان العالم موجودا بنفسه ، لاعلة له ، فقد ظهر المبدأ الأول ؛ فإنا لم نعن به إلا موجوداً لا علة له ، وهو \_ وفى نسخة « فهو » \_ ثابت بالضرورة .

نعم لا يجوز أن يكون المبدأ الأول هى السموات ؛ لأنها عدد ، ودليل التوحيد يمنعه ، فيظهر – وفى نسخة ؛ فيعرف » – بطلانه بالنظر – وفى نسخة ؛ بنظر » – فى صفة المبدأ .

ولا يجوز أن يقال :

إنه سماء واحد .

أو جسم واحد .

أو شمس ، أو غيره .

لأنه جسم ؛ والحسم مركب - وفي نسخة « واحد لكون الجسم مركباً » - من هيولي وصورة - وفي نسخة « الصورة والهيولي » -

والمبدأ الأول لا يجوز أن يكون مركباً .

وذلك يعرف بنظر ثان .

والمقصود أن موجود آلا علة لوجوده ثابت بالضرورة ، والاتفاق . وإنما الخلاف في الصفات ، وهو الذي نعنيه بالمبدأ الأولى .

. . .

[ ١٠٥] ــ قلت : هذا كلام مقنع غير صحيح ؛ فإن اسم العلة يقال باشتراك الاسم ، على العلل الأربع : أعنى : الفاعل ، والصورة .

أعنى: الفاعل ، والصورة .

والهيولى ، والغاية ـ وفي نسخة « المادة ، والقاعلة ، والصورة ، والغاية » ـ

وفي أخرى و المادة والصورة والفاعل والغاية ، -

فا نهم كانوا يسألون عن أى علة أرادوا بقولم:

إن العالم له علة أولى ـ وفي نسخة « أولية » وفي أخرى « أولا» ــ فلو قالوا : أردنا بذلك :

السبب الفاعل الذي فعله لم يزل ولا يزال .

ومفعوله هو فعله .

· لكان \_ وفي نسخة و لكان هذا ، ؛ جواباً صحيحاً على مذهبم \_ على ما قلناه \_ غير معترض عليه .

ولو قالوا: أردنا به السبب المادى لكان قوله معترضاً ، وكذلك لو ـ وفى نسخة بدون عبارة «قالوا أردنا به السبب المادى لكان قوله معترضاً ، وكذلك لو » ـ قالوا: أردنا به السبب الصورى لكان أيضاً ـ وفى نسخة بدون كلمة «أيضاً » ـ معترضاً ، إن فرضوا صورة العالم قائمة به .

و إِنْ قَالُوا ؟ أَرْدُنَا صُورَة مَفَارَقَة للمادة ، جرى قولهم على مذهبهم .

وإن قالوا: صورة هيولانية ، لم يكن المبدأ عندهم شيئاً غير جسم من الأجسام . وهذا لا يقولون به •

وكذلك إن قالوا : هو سبب على طريق الغاية ، كان جارياً

أيضاً على أصولهم .

وإذا كان الكلام فيه من الاحتمال ما ترى ، فكيف يصح أن يجعل جواباً للفلاسفة ؟

(١٠٦) – وقوله:

(ونسبيه ـــ وفي نسخة ، وتسميه ، ـــ المبدأ الأول على معنى أنه لاعلة لوجوده وهوعلة لوجود ـــ وفي نسخة بدون عبارة ٥ وهوعلة لوجود ، ــ غيره .

[ ١٠٦] \_ كلام أيضاً مختل \_ وفي نسخة «مخيل» \_ فإن هذه التسمية تصدق : على الفلك الأول.

او على السماء بأسرها .

وبالجملة : على أي نوع كان من الموجودات ؛ إذا فرض

لاعلة له

ولا فرق بين هذا الاعتقاد ، واعتقاد الدهرية .

[١٠٧] ... وقوله ... وفي نسخة ، وقولم ، ... عنهم أيضاً :

وثبوت موجود لا علة لوجوده ، يقوم ــ وفي نسخة ؛ ويقوم ٤ ــ عليه البرهان

القاطع ... وفي نسخة « القطعي ، - على قرب .

(١٠٧) \_ كلام مختل أيضاً ﴾ فأنه \_ وفي نسخة و فأن ، \_ يحتاج أن يفصل العلل الأربعة ، ويبين أن في كل واحد

\_ وفي نسخة ( واحدة ) \_ منها ، أولا ، لاعلة له .

اعني : أن العلل الفاعلية ترتقي إلى فاعل أول .

والصورية ، إلى صورة أولى .

والمادية إلى مادة ــ وفى نسخة «مادية » ــ أولى. والغائية إلى غاية أولى .

ويبتى \_ وفى نسخة 1 وينبغى » \_ بعد هذا ، بيان أن هذه المحال الاربع \_ وفى نسخة ١ الأربعة » \_ الأخبرة ترتقى إلى علة أولى وهذا كله غير ظاهر من هذا القول الذي حكّاه عهم . وكذلك القول الذي كلام محتل .

[١٠٨] - وذلك أن قوله:

فإنا نقول : العالم وموجوداته ـــ وفي نسخة و العالم موجود ، وكل موجود ه ـــ إما أن يكون له علة .

أو لا علة له - وفي نسخة بدون عبارة ١ علة له ١ - إلى آخر قوله .

[ ١٠٨] - وذلك أن اسم العلة يقال باشتراك الاسم .

وكذلك مرور الأسباب إلى غير نهاية \_ وفى نسخة «النهاية » \_ هو من جهة ما ، عندهم \_ وفى نسخة بدون عبارة « عندهم » \_ عتنع ، ومن جهة ما \_ وفى نسخة بدون «ما » \_ واجب عند الفلاسفة وذلك أنه ممتنع عندهم إذا كانت بالذات ، إن \_ وفى نسخة « و » \_ كان المتقدم منها شرطاً فى وجود المتأخر وغير » \_ ممتنع عندهم ، وغير » \_ ممتنع عندهم ، إذا كانت بالعرض ودورا .

و إذا \_ وفى نسخة ﴿ إذا ﴾ وفى أخرى ﴿ إذ ﴾ وفى رابعة ﴿ وأما ﴾ إذا ﴾ \_ لم يكن المتقدم \_ \_ شرطاً فى وجود المتأخر \_ .

وكان هنالك فاعل أول ، مثل :

وجود المطر عن الغيم -- وفي نسخة ( والغيم ١ --

والغيم عن البخار .

والبيُّخار عن المطر \_ وفي نسخة « البحر » .

فإن هذا بمر عندهم دوراً وفى نسخة بدونكلمة «دورا» - إلى غير نهاية \_ وفى نسخة «النهاية » \_ لكن ذلك ضرورة \_ وفى نسخة «ضرورى» وفى أخرى «بضرورة ذلك» - بسبب؛ \_ وفى نسخة «لسبب » \_ أول .

وكذلك وجود إنسان عن إنسان إلى غير نهاية - وفي نسخة « النهاية » - لأن وجود المتقدمات عندهم في أمثال هذه ، ليس هو شرطاً في وجود المتأخرات ، بل ربما كان الشرط فساد بعضها . وأمثال هذه العلل ، هي عندهم مرتقية لعلة أولى أزلية - وفي نسخة « أولى أزلى » - تنتهى الحركة إليها في علة من هذه العلل ، في وقت حدوث المعلول الأخير .

مثال ذلك: أن سقراط إذا ولد أفلاطون ؛ فإن المحرك الأقصى للتحريك عندهم ، في حين توليده إياه ، هو:

الفلك .

أو النفس.

أو العقل .

أو جميعها .

أو الباري سبحانه .

ولذلك ما ـــ وفى نسخة بدون كلمة (ما ) ـــ يقول أرسطو : إن الإنسان يولده إنسان ـــ وفى نسخة (الإنسان ) ـــ والشمس . - وفي نسخة بدون عبادة و والشمس ا --

وبيَّنُ – وفى نسخة (ويبين) وفى أخرى (وتبين) ــ أن الشمس.

وفى نسخة بزيادة «وكذا الأفلاك بعضها عن بعض إلى ان ــ ترتقى إلى محركها ، ومحركها إلى المبدىء الأول .

فَإِذْنَ لَيْسَ الانسان الماضي شرطاً في وجود الإنسان الآتي. كما أن الصانع إذا صنع مصنوعات متتابعة ، في أوقات متتابعة ، بآلات مختلفة .

وصنع تلك الآلات بآلات .

وتلك بآلات أخر .

فإن كون هذه الالات بعضها عن بعض ، هو بالعرض ، وليس منها واحدة شرطاً في وجود المصنوع إلا الآلة ـ وفي تسخة «آلات» ـ الأولى ، أعنى المباشرة ـ وفي نسخة والباشرة » ـ .

فالأب ضرورى فى كون الابن ، كما أن الآلة التي يباشر بها ــ وفى نسخة بدون عبارة (بها » ــ المصنوع ضرورية فى كون المصنوع .

وأَمَا الآلة ، التي صنع بها تلك الآلة:

فهی ضروریة فی کون الآلة ــ وفی نسخة «آلات» وفی أخری « الآلات » ــ المباشرة .

وليست ضرورية فى كون المصنوع الذى صنع، إلا بالعرض. ولذلك ـــ وفى نسخة ەوكذلك ۽ ــــ رىما كان فساد الالة المتقدمة شرطاً فى وجود المتأخرة ، إذا فعل المتأخرة ، من مادة المتقدمة مثل أن يكون إنسان من إنسان فسد .

بتوسط كونه نباتآ

والنبات منيا .

أو دم طمث .

وقد تقدم القول في هذا.

وأما التي تجوز مرور العلل إلى غير نهاية \_ وفى نسخة والنهاية ، \_ بالذات ، فهي الدهرية .

ومن يسلم هذا يلزمه أن لا يعترف بعلة فاعلة ــ وفى نسخة قاعلية ٣ــ ولا خلاف عند الفلاسفة في وجود علة فاعلة .

[۱۰۱] — وقوله :

ولإن كان ظعالم موجوداً بنفسه ، لا ـــ وفى نسخة ( ولا » ـــ علة له ، فقد ظهر المبدأ الأولى .

19°1] - يريد: أن الدهريين وغيرهم معترفون بمبدأ أول لاعلة له ــ وفي تسخة بدون عبارة فقد ظهر المبد الأول ، يريد أن الدهريين وغيرهم معترفون بمبدإ أول ، لا علة له ، ــ وإنما اخلافهم في هذا المبدأ:

فالدهريون يقولون: إنه الفلك الكل .

وغير الدهريين يقولون ، إنه شيء خارج عن الفلك وإن الفلك عملول .

وهولاء فرقتان ــ وفي نسخة ( الفرقتان ـ ـ ـ

فرقة : تزعم أن الفلك فعل محدث .

وفرقة: ترغم أنه فعل قديم .

[ ۱۹۱۰] - ولما كان هذا البيان مشتركاً للنحريين وغيرهم
 وفي نسخة بدون عبارة « ولما كان . . . وغيرهم » - قال :

نم لا يجوز أن يكون المُبدأ الأول هي السموات ؛ لأنها عدد ، ودليل التوحيد

يمنعه .

۱۹۰۱ - ۱۹۰ - برید: أن النظام الذی فی العالم يظهر منه أن المدبر له ، واحد ، كما أن النظام الذی فی الجیش يظهرمنه أن المدبر له واحد ، وهو قائد الحيش ، وهذا كله كلام صحيح .

• • •

[ ١١١] 🗕 وقوله :

ولا يجوز أن يقال : إنه – وفي نسخة بدون عبارة وإنه ٤ – :

سياء واحد .

. أو جسم واحد .

أو شمس ــ وفي نسخة و شمس واحد ، ــ

أو غيره .

لأنه جسم ، والحسم مركب من هيولى وصورة — وفى تسخة والصورة والهيولى » — والمبدأ الأول لا يجوز أن يكون مركباً .

[ ١١١] ... قلت : أما قوله :

إن كل جسم مركب من هيولى وصورة ، فليس هو - وفى نسخة « فليست هو » وفى أخرى « فليس هذا » - ملهب الفلاسفة فى الحرم - وفى نسخة « الحسم » - السماوى ؛ إلا أن يكون هنالك هيولى باشراك الاسم .

وإنما هو شيء أنفرد به ابن سينا١١٠ ؛ لأن كل مركب عندهم

من:

هيولي وصورة .

<sup>(</sup>١) شيء عا انقرد به ابن سينا .

محدث مثل حدوث البيت والحزانة .

والسهاء ليست عندهم محدثة \_ وفى نسخة ( بمحدث ) \_ بهذا النوع من الحدوث .

[ وَلَدَلك سموها أَزلية :

أى أن وجودها مع الأزلى .

وذلك أنه لما كان سبب الفساد عندهم هو الهيولى ، كان ما ليس بفاسد ليس بذى هيولى . بل هو معنى بسيط .

ولولا الكون والفساد الذى فى هذه الأجرام لما لزم أن تكون مركبة من هيولى وصورة ؛ لأن الأصل أن الجسم واجد فى الوجود ، كما هو فى الحس .

فلولا فساد هذه الأجسام لقضينا أنها بسيطة ، وأن الهيولي هي الحسم .

فالحسم الساوى لما كان لا يفسد ، دل ـ وفي نسخة دلت هـ على :

أن الهيولي فيه هي الجسمية الموجودة بالفعل .

وأن النفس التى \_ وفى نسخة «الذى» \_ فيه ليس لها قوام جذا الحسم ؛ لأن هذا الحسم ليس يحتاج فى بقائه إلى النفس كما تحتاج أجسام الحيوانات . وإنما تحتاج إلى النفس ، لأن من ضرورة وجودها أن تكون متنفسة ، بل لأن الأفضل من ضرورته \_ وفى نسخة «من ضروريته» \_ أن يكون بالحالة الأفضل والمتنفسة أفضل من غير المتنفسة .

والأجرام، السهاوية لاخلاف ... وفي نسخة ( لا اختلاف » ... عندهم أنه ليس فيها ... وفي نسخة ( فيه » ... قوة الحوهر ، فليست ضرورة " ذات مادة ، كما هي الأجرام الكائنة ـ وفي نسخة «كما هي الأجرام الساوية » وفي أخرى «كما هي الأجرام الكائنة الفاسدة » ـــ

فلما أن تكون كما يقول و ثامسطيوس ۽ ــ وفي نسخة و تمطيوس ۽ ــ صوراً .

وإما أن يكون لها مواد باشتراك .

وأنا أقول ــ وفى نسخة ﴿ وَإِنَا نَقُولَ ﴾ وفى أخرى بدون العبارتين ــ و إما أن تكون هي المواد نفسها .

أو تكون ــ وفى نسخة ( وتكون ٤ ــ مواد حية بذاتها ، لا حية ـــ وفى نسخة ( لاحياة ) ــ بحياة .

. . .

[١١٧] - قال : أبو حامد: والجواب من وجهين - وفى نسخة بزيادة ، إلى قوله: المتقدمة باللكر ، وفي أخرى ، إلى قوله بعد هذه الممألة ، --

أحدهما : أنه يلزم على مساق ملىهبهم - وفى نسخة و ملىهبكم ، - أن تكون أجسام العالم قديمة كذلك - وفى أخرى بزيادة وكلها ،- لا علة لها .

وقولم — وفى نسخة ( وقولكم » — : إن بطلان ذلك يعلم بنظر ثان فسيبطل — وفى نسخة ( سيبطل » وفى أخرى ( فيبطل » وفى رابعة ( يبطل » – ذلك عليهم — وفى نسخة ( عليكم » — :

في مسألة التوحيد .

وفي نني الصفات .

بعد هذه المسألة المتقدمة - وفى نسخة والمتعدية ، - الذكر - وفى نسخة وبالذكر ، - [١١٢] \_ قلت : \_ وفي نسخة بدون عبارة « قلت » \_ يريد أنهم : إذا لم يقدروا أن يثبتوا الوحدانية . \* منافعة الماحد ليس

ولا قدروا أن يثبتوا أن الواحد ليس بجسم .

لأنهم إذا لم يقدروا على نفي الصفات ، كان ذلك وفي نسخة « ذكر » - الأول عندهم ذاتاً بصفات. وما كان على هذه الصفة \_ وفي نسخة بدون كلمة والصفة ، فهو:

. الزمهم (١٠) \_ وفي نسخة ﴿ فازمهم ﴾ وفي أخرى ﴿ وازمهم ﴾ \_ أن يكون الأول التي (١) لا علة لها \_ وفي نسخة ( له ) \_ هي الأجرام \_ وفي نسخة والأجسام ، ــ السهاوية .

وهذا القول لازم لمن يقول بالقول الذي حكاه \_ وفي نسخة وحكماء ، \_ عن الفلاسفة .

والفلاسفة ... وفي نسخة بدون عبارة « والفلاسفة » ...

ليس يحتجون على وجود الأول الذي لا علة له بما نسبه إلىهم من الاحتجاج .

ولا يزعمون أيضاً أنهم يعجزون عن دليل التوحيد .

ولا \_ في نسخة ( لا ، بدون ( الواو ، \_ عن دليل نفي الحسمية عن المبدأ الأول ، وستأتى هذه المسألة فيما بعد ... وفي نسخة بدون عبارة و فيما بعد ، \_

<sup>(</sup>١) جواب قوله (إذا لم يقدروا).

<sup>(</sup> ٢ ) كذا في الأصول ، فهل يمكن أن يكون الموصوف جمعاً حتى يصح وصفه بـ ( التي ) ؟

[١١٣] ــ قال أبوحامد :

الوجه — وفى نسخة 3 والوجه ، وفى أخرى بدون العبارتين — الثانى : وهو — وفى نسخة ؟ وهو أن » — الخاص بهذه — وفى نسخة ؟ لهذه » — المسألة ، هو أن يقال :

ثبت ــ وفى نسخة و نثبت » ــ تقديراً ــ وفى نسخة و قد قدرنا » ــ أن هذه الهوجودات لها علة ، ولكن لعل لها ــ وفى نسخة و لعلتها » ــ علة ، ولعلة العلة علة ــ وفى نسخة و علة كذلك » ــ وهكذا إلى غير نهاية ــ وفى نسخة و اللهاية » ــ

وقولهم — وفى نسخة 3 وقولكم ع — : إنه يستحيل إثبات علل لا نهاية لها ، لا يستقيم منهم — وفى نسخة 3 منكم ع وفى أخرى3 لهم ع وفى رابعة 3 لكم ع — فإنا نقول :

> عرفتم ذلك ضرورة ، بغير وسُط ؟ أو عرفتموه بوسط ؟

ولا سبيل إلى دعوى الغيرورة .

وكل مسلك ذكرتموه فى النظر ، يبطل ـــ وفى نسخة ، بطل » ـــ عليكم ـــ وفى نسخة بدون عبارة ، عليكم » ـــ بتجويز دورات ــــ وفى نسخة ، بتجويز-حوادث »ــــ لا أول لها .

وإذا جاز أن يدخل في الوجود ما لانهاية له، فسَلَم َ يبعد أن يكون بعضها علة المعفى -- وفي نسخة و للبعض » -- 9 وينتهى من الطرف الأخير إلى معلول لا معلول له ، ولا ينتهى من الحانب الآخر إلى علة لا علة لها .

كما أن الزمان السابق ـــ له آخر وهو الآن الراهن ـــ وفى نسخة بدون كلمة والراهن a ـــولا أول له .

فإن زعمَمُ أن الحوادث الماضية ليست موجودة معاً في الحال، ولا في بعض الأحوال، والمعدوم لا يوصف بالتناهى ، وعدم التناهى ، فيلزمكم في وفي نسخة ٥ فيلزم هذا في وفي أخرى و فيلزمكم ، التفوس البشرية المفارقة للأبلدان ، فإنها لا تفنى عندكم ، والموجود المفارق المبلد من النفوس لا نهاية لأعدادها ، إذ لم تزل نطقة من إنسان ، وإنسان من نطقة ، إلى غير نهاية - وفي نسخة ٥ النهاية ع -

ثُم كل إنسان إذا مات ، فقد بقيت... وفى نسخة ﴿ بَقّى؛ ... نفسه ، وهو بالعدد غير نفس من مات قبله ، ومعه ، وبعده .

وإن كان الكل بالنوع واحداً .

فعندكم في الوجود ، في كل حال ، نفوس لا نهاية لأعدادها .

فإن قيل : النفوس ئيس لبعضها ارتباط بالبعض ، ولا ترتيب لها بالطبع ـ وفي نسخة الا بالطبع » ـ ولا بالوضع ، وإنما تحيل نحن موجودات لا نهاية لها .

إذا كان لها ترتيب بالوضع كالأجسام ؛ فإنَّها مرتبة بعضها فوق البعض .

أو كان لها ترتيب بالطبع ، كالعلل والمعلولات .

وأما النفوس فليست كذلك .

قلنا: وهذا الحكم - وفي نسخة ؛ التحكم » - في الوضع ، ليس طرده بأولي من عكسه ، فلم أحدُم أحد القسمين دون الآخر ؟

وما البرهان المفرق ؟

وليم ّ – وفى نسخة ٥ وبم ٤ – تنكرون على من يقول: إن هذه النفوس التي لا نباية لها – وفى نسخة ولها عندكم ٤ – لا تخلو عن ترتيب ٤ إذ وجود بعضها قبل المعض ٤ فإن الأيام والليالى الماضية لا نباية لها .

وإذا قدرنا وجود نفس واحدة — وفى نسخة ﴿ واحد ﴾ — فى كل — وفى نسخة بدون كلمة «كل » — يوم وليلة ، كان الحاصل فى الوجود الآن خارجاً عن النهاية، واقعاً على ترتيب فى الوجود . أى بعضها بعد بعض — وفى نسخة ﴿ البعض ﴾ —

والعلة غايتهاأن يقال : إنها قبل المعلول بالطبع ، كما يقال : إنها فوق المعلول باللمات ، لا بالمكان .

فإذا لم يستحل ذلك في القبل الحقيق الزماني، فينبغي أن لا يستحيل في القبل الذاتي الطبيعي - وفي نسخة « الطبعي » -

وما بالهم لم يجوزوا أجساماً بعضها فوق بعض — وفى نسخة والبعض » وفى أشرى بدون عبارة و بعضها فوق بسخة بدون عبارة والى غير نهاية — وفى نسخة بدون عبارة والى غير نهاية »—وجوزوا موجودات بعضها قبل بعض—وفى نسخة والبعض»— بالزمان إلى غير نهاية — وفى نسخة والهاية »— ؟

وهل هذا إلا تحكم بارد لا أصل له ــ وفي نسخة بدون عبارة ولا أصل لهـــ ؟

#### [ ۱۱۳] \_ قلت :

قوله \_ وفى نسخة بدون عبارة « قوله » \_ : ولكن لعل لها \_ وفى نسخة « ولكن لعلها » \_ علة ولعلة العلة علة ، وهكذا إلى غير نهاية . إلى قوله : وكل مسلك ذكرتموه فى النظر يبطل \_ وفى نسخة «بطل» \_ عليكم ، بتجويز دو رات \_ وفى نسخة «حوادث ه \_ لا أول لها . شك قد \_ وفى نسخة « وقد » \_ تقدم الحواب فيه ، حين قلنا : إن الفلاسفة لا تجوز \_ وفى نسخة « لا يجوزون » \_ عللا ومعلولات لا نهاية لها ؛ لأنه يؤدى إلى معلول لا علة له ، وتوجها \_ وفى نسخة « ويوجبوبها » \_ بالعرض من قبل علة قديمة ، وتوجها \_ وفى نسخة « ويوجبوبها » \_ بالعرض من قبل علة قديمة ، لكن إذا كانت مستقيمة ، ومعا ، ولا فى مواد لا نهاية لها ، لا إذا كانت دوراً .

وأما ما يحكيه عن ابن سينا أنه يجوز نفوساً لا نهاية لها ، وأن ذلك إنما ممتنع فيا له وضع ، فكلام غير صحيح (١ ولا يقول به أحد من الفلاسفة .

وامتناعه يظهر من البرهان العام الذي ذكرناه عبهم.

فلا يلزم الفلاسفة شيء مما ألزمهم من قِبَل هذا الوضع ، أعنى القول بوجود نفوس لا نهاية لها بالفعل ، ومن أجل هذا قال بالتناسخ من قال – وفي نسخة « من قبل » – : أن النفوس متعددة بعدد الأشخاص ، وأنها باقية .

[ ١١٤] -- وأما قوله :.

وماً بالهم لم يجوزوا أجساماً بعضها فوق بعض – وفى نسخة والبعض، – بالمكان

<sup>(</sup>١) اتبام لابن سينا ؟ أو الغزال ؟

إلى غير نهاية - وفى نسخة « النهاية » - وجور وا موجودات بعضها قبل بعض - وفى نسخة « المدخق « المدخق » - إلى غير نهاية - وفى نسخة « النهاية » - وفى نسخة بدون عبارة « وجور وا موجودات . . . إلى غير نهاية » - وهل هذا إلا تحكم بارد ؟ - وفى نسخة زيادة « لا أصل له » - .

(۱۱٤) \_ فأن الفرق بينهما عند الفلاسفة ظاهر جداً ؟ وذلك أن وضع الأجسام \_ وفى نسخة « أجسام » وفى أخرى «أجسام » \_ لأنهاية لها معا ، يلزم عنه أن يوجد لما \_ وفى نسخة «ما » \_ لانهاية له \_ وفى نسخة بدون عبارة «له » \_ كل \_ وفى نسخة «كلا » \_ وفلك مستحيل .

والزمان ليس بدىوضع، فليس يلزم من ــ وفى نسخة «عن » ــ وجود أجسام بعضها قبل بعض إلى غير نهاية ــ وفى نسخة « النهاية » ــ وجود مالانهاية له بالفعل ، وهو الذيّ امتع عندهم .

[١١٥] — قال أبو حامد مجيباً عن الفلاسفة :

فإن قيل : البرهان القاطع على استحالة علل إلى غير نهاية \_ وفى نسخة «الهاية» \_ أن يقال : كل واحد \_ وفى نسخة « واحدة » \_ من آحاد العلل إما أن تكون ع \_ :

ممكنة في نفسها .

أو واجبة .

فإن كانت واجبة فسَلِم تفتقر إلى علة ؟

و إن كانت ممكنة ، فالكل موصوف بالإمكان ، وكل ممكن مفتقر ــ وفى نسخة ا فينتقر ، ــ إلى علة زائدة على ذاته ، فيفتقر الكل إلى علة خارجة عها .

. . .

( ١١٥ ) - قلت : هذا البرهان الذي حكاه عن الفلاسفة أول من - وفي نسخة (ما ) - نقله إلى - وفي نسخة (من » - الفلسفة - وفي نسخة (الفلاسفة ) - ابن سيناء ، على أنه طريق خير من طريق - وفي نسخة (طرق » - القلماء لأنه زعم .

آنه من جوهر الموجود .

وأن طرق ـ وفي نسخة وطريق المالقوم ـ وفي نسخة بزيادة وأنه الم من أعراض تابعة للمبدأ الأول .

وهو طريق أخذه ابن سينا من المتكلمين ، وذلك أن المتكلمين وفي نسخة (أمهم - ترى - وفي نسخة (يرون » - أن من المعلوم بنفسه ،

أن الموجودِ ينقسم إلى :

ممکن <sup>۱</sup> وضروری.

و وضعوا أن المكن يجب أن يكون له فاعل .

وأن العالم بأسره لما كان تمكناً وجب ــ وفى نُسَخَّة ﴿ يُوجِب ﴾ ـــ أن يكون الفاعل له واجب الوجوب .

هذا هو اعتقاد المعتزلة ، قبل الأشعرية .

وهو قول جيد ليس فيه كذب (١) إلا ما وضعوا ـ وفي نسخة بزيادة بزيادة ( فيه » ـ من أن العالم بأسره ممكن (٦) ـ وفي نسخة بزيادة و وكل ممكن يجب أن يكون له فاعل » ـ فإن هذا ليس معروفاً بنفسه .

فأراد ابن سينا أن يعمم هذه القضية ، ويجعل المفهوم من الممكن . ما له علة ، كما ذكر ـ وفي نسخة « ذكره أبو حامد » وفي نسخة بزيادة (في قسمة الموجود » ـ .

وإذا سومح \_ وفي نسخة بزيادة ( في قسمة المرجود ) \_ في هذه التسمية \_ وفي نسخة ( تثبت ) \_

 <sup>(</sup>١) المقام واضح فى أنهم يريدون من (الكلب) فى مثل هذه المواضح ، الخطأ ، لا تصد الإعجار
 ما يخالف الواقم .

<sup>(</sup>٢) هذه مسألة من أعطر المسائل في فلسفة المعلين ، بل وفي الفلسفة كلها فهل العالم بأسره ليس يمكن ؟ وإذا لم يكن بعضه بمكناً ، فهو إذن واجب ، أمني : وجوبا بالذات . فهل في فلاصفة المعليين من يقبل بلقك ؟ ومن هر ؟ وهل من يقبل بللك و لم يورد في مواضع أخر ما يتعارض ممه ؟ وهل من يقبل بلقالي يكون عمقاً من وحدة الوجود ؟ وهل وحدة وجود الراجب ما يقبل الخلاف بين طوين يزهمان كلاهما أنهما على وفاق مع ديجم اللدى هو الإسلام ؟ إن هذه موضوعات غير بيئة تماماً في فلسفة المسلمين ، ولا هند المعنيين يقدراته فلسفتهم .

به القسمه إلى مأراد ؛ لأن قسمة الموجود أولا:

إلى ما له علة .

وإلى ما لا علة له . ليس معروفاً بنفسه .

ثم ما له علَّه ـ وفي نسخة ( مالاعلة له ) ـ ينقسم إلى ممكن وإلى ضرورى .

فإن فهمنا منه المكن الحقيق أفضى إلى ممكن ضرورى ، ولم يفض إلى ضرورى ... وفي نسخة بدون عبارة (ولم يفض إلى ضرورى » لـ لا ـ وفي نسخة بدون كلمة ( لا » ـ علة له ـ ـ وفي نسخة ( له علة » ـ ـ

وإن فهمنا \_ وفى نسخة و فهمت ﴾ \_ من المكن ما له علة ، وهو ضرورى ، لم يلزم عن ذلك إلا \_ وفى نسخة بدون كلمة والا ﴾ \_ أن ما له علة ، فله علة ، وأمكن أن نضع أن تلك لها علة . وأن عر ذلك إلى غير النهاية \_ وفى نسخة و نهاية ﴾ \_ فلا ينهى الأمر إلى موجود لا علة له ، وهو الذى يعنونه بواجب الوجود . الا \_ وفى نسخة و لا ﴾ أن يفهم من الممكن الذى وضعه بإزاء ما لا علة له ، الممكن الحقيق ؛ فإن هذه الممكنات هى الى يستحيل وجود العلل فها إلى غير نهاية \_ وفى نسخة و النهاية ﴾ \_ وأما إن عنى بالممكن ما لا علة له من الأشياء الضرورية فلم ينبين بعد أن ذلك مستحيل بالوجه الذى تبين فى الموجودات الممكنة الحقيقية . ولا يتبين بعد أن ههنا ضروريا يحتاج إلى علة . المكن أبين عبد أن همنا أن ينهى الأمر إلى ضرورى بغير علة ، إلا \_ وفى نسخة و إلى » \_ أن فيجب عن \_ وفى نسخة وعند » \_ وضع هذا أن ينهى الأمر إلى ضرورى بغير علة ، إلا \_ وفى نسخة و إلى » \_ أن في الحملة الممكنة المكنة . أخملة الضرورية الى من علة ومعلول ، كالأمر فى الحملة الضرورية الى من علة ومعلول ، كالأمر فى الحملة الممكنة .

[١١٦] - قال أبو حامد :

قلنا : لفظ الممكن ، والواجب ، لفظ مبهم . إلا أن :

يراد بالواجب ما لا علة لوجوده .

ويراد بالمكن ما لوجوده . علة .

وإن كان المراد هذا ، فلنرجع إلى هذه اللفظة ـــ وفي نسخة واللفظ ٤ ـــ فنقول :

كل واحد ممكن ، على معنى أن له علة زائدة على ذاته .

والكل ليس بممكن على معنى أنه ليس له علة زائلة على ذاته خارجة منه .

وإن أريد بلفظ الممكن غير ما أردناه ، فهو ليس بمفهوم .

فإن قيل : فهذا يؤدى إلى -- وفي نسخة بدون كلمة 1 إلى ٤ -- أن يتقوم واجب الوجود بمكنات الوجود ، وهو محال .

قلنا : إن أردتم بالواجب والممكن ما ذكرناه ، فهو نفس المطلوب، فلا نسلم أنه محال ، وهو كقول القائل: يستحيل أن يتقوم القديم بالحوادث. والزمان عندهم قديم ، وآحاد الدورات حادثة ، وهى ذوات ــ وفى نسخة و ذات ، ــ أوائل . والمجموع لا أول له .

فقد تقوم مالا أول له ، بذوات أوائل ، وصدّق ذوات الأوائل على الآحاد ، ولم يصدق على الحجموع .

· فكذلك يقال على كل واحد : إن له علة .

ولا يقال: للمجموع - وفي نسخة ( إن المجموع ، - علة .

وليس كل ما صدق على الآحاد يلزم أن يصدق على المجموع - وفي نسخة بدون عبارة و فكذلك يقال على كل واحد . . . يصدق على المجموع ، - و إذ يصدق على كل واحد :

أنه واحد .

وأنه بعض .

وأنه جزء .

ولا يصدق على المجموع .

وكل موضع عيَّناه من الأرض ـــ وفى نسخة بدون عبارة • من الأرض • ـــ فإنه قد استضاء بالشمس فى النهار ، وأظلم بالليل .

وكل واحد حادث بعد أن لم يكن ، أى له -- وفى نسخة « لم يكن له » -- أول ، والمجموع عندهم ما له<sup>(١)</sup> أول .

فتبين — وفى نسخة « فيتبين » — أن من يجوز حوادث لا أول لها ، وهى صور العناصر الأربعة — وفى نسخة بزيادة « المتغيرات » وفى أخرى « والمتغييرات » فلا يتمكن من إنكار — وفى نسخة « إمكان » — علل لا نهاية لها .

ويخرج من هذا . أنه لا سبيل لهم إلى الوصول إلى إثبات المبدأ الأول ، لهذا (٢) الإشكال .

ومع أسباب ممكنة لا نهاية لها ، يلزم عنه وضع ممكن لا فاعل

وأما وضع أشياء ضرورية ، لها علل غير متناهية : فإنما يلزم عن ذلك أن يكون ما وضع أن له علة ، ليس له علة ، وهو صحيح ؟ إلا أن المحال اللازم عن أسباب من الميفة غير اللازم عن أسباب من طبيعة . ١ ـ المكن ؟ فلذلك إن أراد مريد أن يخرج هذا القول الذي استعمله ابن سينا غرج برهان ، أن يستعمل وفي نسخة (أن استعمل ، وفي أخرى ويستعمل ، - هكذا الموجودات الممكنة ، لابد لها من علل تتقدم علها .

فان كانت العلل ممكنة ، لزم أن يكون لها علل ، ومر الأمر إلى غير نهاية ــ وفى نسخة ( النهاية ) ـــ

<sup>(</sup>١) (ما) نافية ، لا موسولة . (٣) أي بسبب هذا الإشكال .

وإن مر الأمر إلى غير نهاية ــ وفى نسخة «النهاية» ــ لم يكن هنالك علة ، فلزم ــ وفى نسخة «لزم» ــ وجود الممكن بلاعلة ، وذلك مستحيل .

فلا بدأن ينتهي الأمر إلى علة ضرورية .

فإذا \_ وفى نسخة ( فإن » ـــ انتهى الأمر إلى علة «ضرورية لم تخل هذه العلة الضرورية :

أن تكون ضرورية بسبب

أو بغير سبب .

فإن كانت بسبب مثل أيضاً في \_ وفي نسخة «عن» \_ ذلك السبب .

فإما أن تمر الأسباب إلى غير نهاية \_ وفى نسخة والنهاية ع \_ فيلزم أن يوجد بغير سبب ما وضع أنه موجود بسبب، وذلك محال ، فلا بد أن ينتهى الأمر إلى سبب ضرورى بلا سبب \_ وفى نسخة بدون عبارة وما وضع أنه موجود . . . ضرورى بلا سبب ع أى بنفسه . وهذا هو واجب الوجود ضرورة .

فهذا النوع من التفصيل يكون البرهان صحيحاً .

وأما إذا خرج ــ وفى نسخة و أخرج ، ــ المخرج الذى أخرجه ابن سينا فليس بصحيح من وجوه :

أحدها : أن الممكن المستعمل فيه ، هو باشتراك الاسم ، وقسمة الموجود أولا فيه :

إلى ما هو ممكن .

وإلى ما هو غير ممكن .

ليس بصحيح ، أعنى أنها ليست قسمة تحصر الموجود بما و موجود .

[١١٧] ــ وأما قوله في الرد على الفلاسفة:

فنقوله : كل واحد ممكن على معنى ــ وفى نسخة بدون كلمة ( معنى ) ــ أن له حلة زائدة على قائم .

والكل ليس بممكن -- وفي نسخة « يمكن » -- على معنى -- وفي نسخة بدون كلمة « سمنى » -- أنّه -- وفي نسخة « أن » -- ليس له علة زائدة على ذاته ، خارجة -- وفي نسخة يدين كلمة « خارجة » -- منه -- وفي نسخة بدون عبارة « منه » وفي أخرى يلاين عبارة « ولكل ليس بممكن - - ، خارجة منه » --

...

[۱۹۴۷] - يريد: وإذا سلم الفلاسفة أنهم إنما يعنون
 عمكن الوجود ما له علة

وبواجب الرجود ما ليس له علة .

قيل لهم: لا – وفي نسخة بدون كلمة و لا » – يمتنع على أصولكم أن تكون على المحملة واجبة الصولحم أن تكون الحملة واجبة الرحود: ؛ فإن من أصولهم أنهم يجوزون أن يكون حكم الحزء غير حكم الكل ، والحمع .

وهذا القول لا اختلال فيه من وجوه :

أحدها: أنهم لا يجوزون عللا بالذات غير متناهية ، على ما تقدم، وسواء – وفى نسخة « سواء » – كانت العلل والمعلولات ، من طبيعة الضرورى ، على ما تبين من قولنا .

والاختلال الذي لزم ــ وفي نسخة 1 يلزم 2 ــ ابن سينا في هذا القول أنه قيل له :

إذا قسمت الموجود:

إلى ممكن الوجود .

وواجب الوجود .

وعنیت وفی نسخة و وعینت. و الممكن الوجود، ما له علة و و الواجب، ما لیس له علة .

لم مكنك أن \_ وفى نسخة بدون كلمة «أن ي تبرهن \_ وفى نسخة «تبين » \_ على امتناع وجود علل لا نهاية لها ؟ لأنه يلزم عن وجودها غير متناهية ، أن تكون من الموجودات التي لا علة لها ، فتكون من جنس واجب الوجود ، لا سيا أنه يجوز عندكم \_ وفى نسخة «عندهم» \_ أن يتقوم وفى نسخة «يتقوم » \_ الأزلى من \_ وفى نسخة بدون كلمة «من » \_ أسباب لا نهاية لها ، كل واحد منها حادث .

وإنما عرض لهذا القول هذا الاختلال بقسمة ــ وفي نسخة ولقسمة » ــ الموجود :

إلى مالا علة له .

وإلى ما له علة

\_ وفى نسخة و إلى ما له علة ، وإلى ما ليس له علة ه \_ \_ ولو قسمه على النحو الذى قسمناه لم يكن عليه شيء من

هذه الاعتراضات .

. . .

#### ٠ [١١٨] وقوله:

#### [119] } وقوله:

قان قيل : فهذا - وفى نسخة وهذا » - يؤدى إلى أن يتقوم واجب الوجود بمكنات الوجود .

قلنا : إن أردتم بالواجب والممكن ما ذكرناه ـــ وفى نسخة ـــ و أرذناه ي ـــ فهو نفس المطلوب ، فلا نسلم أنه محال .

[ ۱۱۹] يريد أنهم إن أرادوا و و الواجب ، ما لا علة له .
 و و الممكن ، ما له علة .

فلا نسلم أنه يستحيل ... وفي نسخة «مستحيل» .. أن يتقوم ... وفي نسخة «يتقدم» ... ما ليس له علة . بعلل لا نهاية لها وَلاَن إنزالنا أن ذلك مستحيل هو رفع لعلل ... وفي نسخة «العلل» ... لا نهاية لها .

وإنزالكم واجب الوجود هي نتيجنكم التي رمّم إنتاجها .

[ ١٢٠] ؛ ثم قال (١١:

وهو كقول القائل: يستحيل أن يتقوم ... وفى نسخة (يتقدم) ... القديم بالحوادث.

<sup>(</sup>١) أي الغزالي .

والزمان عندهم قديم. ، وآحاد الدورات-حادثة وهي ذوات ـــ وفي نسخة « ذات» ـــ أوائل . والمجموع لا أول له .

فقد تقوم ما لا أول له بذوات - وفي نسخة ، بدورات ذوات ، - أواثل .

وصدق أنها \_ وفي نسخة بدون عبارة وأنها » \_ ذوات \_ وفي نسخة وذات ع \_ أوائل \_ وفي نسخة و الأوائل » \_ على الآحاد .

ولم يصدق على المجموع .

فكذلك يقال على كل واحد : إن له علة :

ولا يقال : للمجموع علة .

وليس كل ما صدق على الآحاد. يلزم أن يصدق على المجموع - وفي نسخة بدون عبارة a فكذلك يقال . . . . أن يصدق على المجموع » - إذ يصدق على كل واحد :

أنه واحد.

الدوسد. وأنه بعض.

وأنه جزء .

ولا يصدق على المجموع.

[ ١٩٢٠] ــ يريد أنه لا يستحيل أن يتقوم ما لا علة له ؛ ــ وفي نسخة بدون عبارة « له بمـ بمعلولات غير متناهية ، كما يتقوم القديم عندكم بالحوادث التي لا نهامة لها ؛ فإن الزمان عندهم قديم ، وهو بتقوم بأزمنة محدثة .

وكذلك حركة الفلك عند هم قديمة . والدورات التي تقومت مها غير متناهية .

والحواب: أن الفلاسفة من أصولم وجود ــ وفى نسخة بدون كلمة ﴿ وجود ﴾ ــ قديم قائم ــ وفى نسخة بدون كلمة ﴿ قائم ﴾ ــ من أجزاء محدثة من جُهة ما هى غير متناهية ، بل هم أشد الناس إنكاراً ـ وفي نسخة ﴿ إنكارِ ﴾ ـ لهذا ؛ وإنما هذا من قول الدهربة . وذلك أن المحموع لا يخلو :

أن يكون من أشخاص متناهية ، كائنة فاسدة . أو غبر متناهبة .

فإن كان من متناهية ، فالكل متفق على أن الجنس كاثن

وإن كان من أشخاص غبر متناهية ؛ فإن الدهرية تضع أنه ممكن . وواجب ـ وفي نسخة «أو واجب» ـ أن يكون المحموع أزلياً ، من \_ وفي نسخة بدون كلمة ( من ) \_ غر علة توجد عنه (١)

وأما الفلاسفة فإنهم يجوزون ذلك ، ويرون أن مثل هذه الأجناس ، من جهة ما تتقوم بأشخاص ممكنة كاثنة فاسدة ، أنه \_ وفى نسخة والأنه ، وفى أخرى بدون العبارتين \_ لابد لها من سبب خارج من جنسها \_ وفي نسخة ﴿ مَن جهنَّها ﴾ \_ دائم أزلي ، هو الذي ـ وفي نسخة بدون كلمة والذي ، ـ من قِبَله استفادت هذه الأجناسُ الأزلية َ .

ولا يزعمون أيضاً أن استحالة علل لا نهاية لها ، هي من قبل استحالة تقوم ــ وفي نسخة ( تقدم ٤ ــ القدم عما لا نهاية له .

فهم يقولون:

إن كون الحركات المختلفة بالحنس ههنا دائمة لا تخل٣ ، هو أن ههنا حركة واحدة بالعدد أزلية .

وأن السبب في أن ههنا أجساماً \_ وفي نسخة وأجناساً ع \_ كاثنة فاسدة بالأجزاء ، أزلية بالكل ، أن ههنا موجوداً أزلياً بالحزء والكل ، وهو الحرم السماوى .

<sup>(1)</sup> هكذا في كل الأصول والظاهر أن تكون العبارة هكذا (من غير علة يوجد عنها)

<sup>(</sup>٢) مكذا في الأصل

والحركات التي لا نهاية لها ، إنما صارت أبدية بالحنس ، من قبل حركة واحدة بالعدد ، متصلة دائمة ، وهي حركة الجرم الساوي .

وليس حركة السياء مؤلفة من دورات كثيرة إلا \_ وفي نسخة « لا » \_ في الله هن فقط . وحركة الحرم السياوي إنما استفادت للدوام ، وإن كانت كاثنة فاسدة بالأجزاء .

من قبَل محرك لا بمكن فيه أن يحرك تارة ولا يحرك أخرى . ومن قِبَل متحرك لا بمكن فيه أيضاً أن يتحرك حيناً ، ويسكن حيناً ، من جهة ما هو متحرك ، كما يلني ذلك في المتحركات التي لدينا ،

. . .

ومذهب الناس في الأجناس ثلاثة مذاهب ــ وفي نسخة مذهب » ــ

مذهب: َمن يرى أن كل جنس فهو كاثن فاسد؛ من قِبَل أنه متناهي الأشخاص .

ومذهب: كَنْ يرى أن ـ وفى نسخة وأنه » ـ من الأجناس ما هي أزلية ، أى ـ وفى نسخة بدون كلمة وأى » ـ لا أول لها ولا آخر ـ من قبل أنه ـ وفى نسخة وأن » ـ يظهر من أمرها أنها من أشخاص غير متناهية .

وهؤلاء قسمان:

قسم: قالوا: إن أمثال ــ وفي نسخة «أشخاص » وفي أخرى «أسهاء» ــ هذه الأجناس إنما يصح ــ وفي نسخة « صح» ــ لها الدوام من علة ضرورية واحدة بالعدد ، وإلا لحقها أن تعدم مرات لا نهاية له أفي الزمان الذي لا نهاية له .

تهافت التهافت جـ ٢

وهؤلاء هم الفلاسفة :

وقسم - : أ - وفى نسخة - (وقوم» - اعتقدوا أن وجود أشخاصها - وفى نسخة (أشخاص » - غير متناهية، كاف فى كونها أزلية ، وهم الدهرية .

فقف على هذه الثلاثة الآراء \_ وفى نسخة (الثلاثة آراء » \_ فجملة \_ وفى نسخة ( بجملة » \_ الاختلاف هو راجع إلى هذه ( الثلاثة الأصول \_ وفى نسخة ( أصول » \_\_

فى كون العالم أزلياً ، أو غير \_ وفى نسخة « وغير » \_ أزلى وهل له فاحل، أو لا فاحل له »

وقول المتكلمين ، ومن يقول بحدوث العالم ، طرف .

وقول الدهرية طرف آخر .

وقول الفلاسفة متوسط ... وفي نسخة « طرف متوسط » ... بينهما وفي نسخة « بينها » ...

. . .

وإذا تقرر هذا كله فقد تبين لك أن من يقول: إن من يجوز علالا بهاية لها ليس يمكن أن يثبت علة أولى – وفي نسخة «أول» – قول كاذب ، بل الذي يظهر ضد هذا ، وهو أنه – وفي نسخة «أول» من لايعرف بوجود علل لانهاية لها ، لايقدر أن يثبت علة أولى أزلية ؛ لأن وجود معلولات لا بهاية لها ، هي التي اقتضت وجوب – وفي نسخة «وجود» وفي نسخة بدوبهما – علة أزلية ، من قبلها استفاد وجود – وفي نسخة «وجوداً» – ما لا نهاية له ، وإلا قلد كان – وفي نسخة بدون كلمة «كان» – يجب أن تتناهي الأجناس التي كل واحد من أشخاصها محدث وفي نسخة «يحدث» وبهذا الوجه فقط أمكن أن يكون القدم علة للحوادث ، وأوجب وجود أول قديم واحد سبحانة ، والإله إلا هو .

[ ١٢١] قال أبو حامد عبيباً عن الفلاسفة في الاعتراض الذي وجهه علمه :

فإن قيل : الدورات ليست ــ وفي نسخة 1 ليس 1 ــ موجودة في الحال ، ولا صور العناصر، وإنما الموجود مها صورة واحدة بالفعل .

وما لا وجود له لا يوصف بالتناهى وعدم التناهى، إلا إذا قدر في الوهم وجودها، ولا يبعد ما يقدر في الوهم ـ وفي نسخة بزيادة 1 وجودها ، ـــ

و إن \_ وفى نسخة « فإن » \_ كانت المقادرات \_ وفى نسخة بزيادة « أيضاً » \_ بعضها عللا لبعض ؛ فإن الإنسان قد يفرض \_ وفى أخرى \_ وفى نسخة « يعرض » وفى أخرى \_ و يعرض له » \_ ذلك فى وهمه .

و إنما الكلام فى الموجودات ـ وفى نسخة و الموجود ۽ ـ ، فى الأعيان ، لا فى الأذهان .

فلا ــ وفي نسخة و ولا ، ـ يبتى إلا نفوس الأموات .

وقد ذهب بعض الفلاسفة إلى أنها كانتواحدة أزلية ، قبل التعلق بالأبدان .

وهند مفارقة ــ وفى نسخة ومفارقها ۽ ــ الأبدان تتحد ، فلا يكون فيه عدد ، فضلا من أن توصف بألها ــ وفى نسخة و بأنه ۽ ــ لا لهاية لها .

وقال آخرون : النفس تابعة ـــ وفى نسخة دتابع ، ـــ للمزاج ـــ وفى نسخة و للروح » ـــ وإنما معنى الموت عدمها ، ولا قوام لها بجوهرها دون الجسم .

فإذن لا وجود للنفوس — وفى نسخة « فى النفوس، وفى أخرى « للنفس » — إلا فى حتى الأحياء ، والأحياء الموجودون محصورون، ولا تنتنى النهاية عنهم ، والمعدودون لا يوصفون — وفى نسخة « يصفون » — أصلا ، لا بوجود النهاية ولا بعدمها ، إلا فى الوهم ، إذا فرضوا موجودين .

م قال أبو حامد \_ وفي نسخة بدون عيارة و أبو حامد و \_ :

والحواب: أن هذا الإشكال في النفوس أوردناه ــ وفي نسخة و أوردنا حله ، ــ عن ابن سينا ، والفارابي ، والمحقدين منهم ، إذ ـــ وفي نسخة و إذا ، وفي أخرى

و إذا ٤ - حكموا بأن النفس جوهر قائم بنفسه ، وهو اختيار أرسطو والمعتبرين
 - وفي نسخة و والمفسرين ٤ - من الأوائل .

. . .

ومن عدل عن هذا المسلك فنقول له : هل يتصور أن يحدث مع كل\_ وفى نسخة ( فى كل ٤ – آن شىء يبتى ؟ أم لا ؟ فإن قالوا : لا ، فهو محال .

وإن قالوا : نعم ، قلنا : فإذا قد رناكل يوم حدوث شيء، وبقاءه ، اجتمع إلى الآن لا عالة ، موجودات لا بهاية لها .

قالدورة ـــ وفى نسخة وقالدورات ع ــ وإن كانت منقضية ، فحصول موجود فيها يبق ولا ينقضى ، غير مستحيل .

وبهذا التقدير يتقرر – وفى نسخة ( يقدر » وفى أخرى وتبقى، – الأشكال ، ولا غرض فى أن يكون ذلك الباقى نفس آدى... وفى نسخة ( أو آدى » وفى أخرى لا أو بدن » – أو جمى أو شيطان – وفى نسخة ( شيطانى » – أو ملك، أوما شئت من الموجودات .

وهو لازم على كل مذهب لهم ، إذا ـــ وفى نسخة وإذ، وفى أخرى وإن ٤ ـــ أثبتوا دورات لا نهاية لها .

## [ ۱۲۱] قلت:

أما جوابه: عن الفلاسفة بأن ما سلف من الدورات معدومة ، وكذلك ما سلف من صور العناصر المتكون بعضها عن بعض معدومات . والمعدوم لا يتصف لا بالتناهى ، ولا بعدم التناهى . وفي نسخة و ولا بعدمه ، سفليس بجواب صحيح ، وقد تقدم ذلك .

204

وما تشكك به عليهم من أمر اعتقادهم في النفوس ، فليس شيء من ذلك من مذاهب - وفي نسخة « مذهب » - القوم .

والنقلة من مسألة إلى مسألة فعل سوفسطائي \_ وفي نسخة

« سفسطائي » وفي أخرى بزيادة « والله أعلم بالصواب » .

## المسألة الخامسة •

فى بيان صجزهم عن إقامةالدليل علىأن الله تعالى واحد وأنه لا يموز فرض النين واجمي الوجود كل واحد مهما لا علة له (١)

(١٢٧) ــ واستدلاهم على هذا (٢) ــ وفي نسخة و ذلك ۽ ــ بمسلكين :

المسلك الأول : قالوا : ـــ وفى نسخة و قولهم ، ـــ إنهما لو كانا اثنين لكان

نوع وجوب ـــ وفي نسخة ﴿ واجب ﴾ ــ الوجود ، مقولًا على كل واحد منهما .

وما قيل عليه : إنه واجب الوجود - وفى نسخة بدون عبارة « مقولا على كل . . . واجب الوجود » فلا يخلو :

إما أن يكون وجوب وجوده لذاته ، فلا يتصور أن يكون لغيره .

أو رجوب الوجود له لعلة ، فيكون ذات واجب الرجود معلولا ، وقد اقتصت علة له ، وجوب الوجود ـ وفي نسخة ، الوجود ، ــ له ــ وفي نسخة ، به ، ــ

ونحن لا نريد بواجب الوجود إلا ما لا ارتباط لوجوده بعلة ، بجهة من الجهات .

وزعموا أن نوع الإنسان مقول على زيد، وعلى عمرو، وليس زيد إنساناً

وق نسخة (سألة) ، وقى أخرى (سألة خاسة) .

<sup>(</sup>١) واضح أن هذا الدنوان هو من صنع الغزال نقله ابن رشد من (تهافت الفلاسفة) وكذلك قوله الآذر (واستدلالم على هذا بمسلكين . . . إلخ) مسوق على السان الغزال وإن لم ينبه إلى ذلك ابن رشد ، وكان عليه أن ينبه ، وإن كان الأمر واضحاً لمن له معرفة سابقة يكتاب (تهافت الفلاسفة) وهذه المعرفة مفروض أنها حاصلة ؟ لأن التعرض لكتاب (تهافت) موسلة متأخرة عن التعرض لكتاب (تهافت الفلاسفة) مراحلة الفلاسفة).

<sup>(</sup> ٢ ) أى عل أن الله واحد ، وأنه لا يجوز فرض اثنين واجي اليجود ، كل واحد منهما لا علة له .

للماته ؛ إذ لوكان إنساناً للماته ، لماكان عمرو إنساناً ، بل لعلة جعلته ... وفي نسخة وجعله ... عمراً أيضاً نسخة وجعله ... عمراً أيضاً إنساناً ، فتكثرت الإنسانية بتكثر المادة الحاملة ... وفي نسخة والحاصلة ... لها.

وتعلقها بالمادة معلول ــ وفي نسخة « معقول ١ ــ ليس للمات الإنسانية .

وكذلك ثبوت وجوب الوجود ، لواجب الوجود ، إن كان لذاته ، فلا يكون

إلا له ، وإن كان لعلة ، فهو إذن معلول ، وليس بواجب الوجود .

فقد ۔۔ وفی نسخة ۽ وقد ۽ ۔ ظهر بہلما أن واجب الرجود لا بد أن ۔۔ وفی نسخة ۽ وأن ۽ ۔ يكون واحداً ۔ وفی نسخة بدون كلمة ۽ واحداً ۽ ۔۔

. . .

[ ۱۲۲ ] - قلت - وفي نسخة بدون عبارة « قلت » - فهذا القبل الذي أو رده أبو حامد .

[ ١٣٣] ثم قال أبوحامد؛ محيباً لهم على طريق المناقضة : قلنا : قولكم : نوع وجوب الوجود ، لواجب الوجود .

لذاته ؟

أو لعلة ؟

تقسيم خطأ في وضعه ؛ فإنا قد بينا أن لفظ وجوب الوجود فيه إجمال -وفي نسخة واحباله-إلاأن يراد به نوالعلة، فتستعمل-وفي نسخة وفلنستعمل، -هذه العبارة ، فنقول :

لم يستحيل – وفى نسخة ٥ لم يستحل، – ثبوت موجودين لا علة – وفى نسخة « لا أول ، – لهما ، وليس أحدهما علة للآخر ؟

فقولكم : إن الذي لا علة له ــ وفي نسخة وإن الذي لا غلة له ، لا علة له .ــ.

إما ــ وفي نسخة بدون كلمة ، إما ، ــ لذاته .

و إما ــ وق نسخة ( أو ) ــ لسبب .

تقسيم خطأ ؛ لأن نفى العلة ، واستفناء الوجود عن العلة ، لا يطلب له علة . فأى معنى لقول القائل : إن ما لا علة له ، لا علة له : إما ... وفي نسخة بدون كلمة و إما » ... لذاته . أو لعلة ؟

فدل أن هذا برهان من خرف لا أصل له .

بل نقول: معنى - وفي نسخة و إن معنى قولكم ، - إنه واجب الوجود ، أنه لاحلة لوجوده ، ولا علة لكونه بلاعلة أصلا - وفي نسخة بدون كلمة وأصلا ، وليس كونه بلاعلة ، معللا أيضاً بذاته بل لاعلة لوجوده ، ولا علة - وفي نسخة بدون سخة بدون عمر ولي المائة والمسركونه بلاطة أصلا - وفي نسخة بدون عمرة والمسركونه بلاطة . . . بلاطة أصلا » -

وهذا ــ وفي نسخة « كيف ؟ وهذا » ــ التقسيم لا يتطرق إلى بعض صفات الإثبات ، فضلا عما يرجع إلى السلب ، إذ لو قال قائل :

السواد لون :

لذاته ؟

أو لعلة ؟

فإن كان لذاته فينبغى أن لا تكون الحمرة لوناً ، وأن لا يكون هذا النوع ، أعنى اللونية ، إلا لذات السواد ,

و إن كان السواد لوناً لعلة جعلته لوناً ، فينبغى أن يعقل سواد ليس بلون ، أى لم تجعله العلة لوناً ، فإن ما يثبت. اللذات ، زائداً على الذات ، لعلة ــ وفى نسخة « بعلة » ــ يمكن تقدير عدمه فى الوهم ، وإن لم يتحقق فى الوجود .

ولكن يقال : هذا التقسيم خطأ فى الوضيع ، فلا يقال فى السواد ؟ \_ وفى نسخة والسواد ي \_ : إنه لون لذاته ، قولا يمنع أن يكون ــ وفي نسخة ديكون دَلك ، ــ لغير ذاته .

فكذلك - وفي نسخة و وكذلك ، - لا يقال : إن هذا الموجود واجب لذاته ، أى - وفي نسخة « أو » وفي أخرى « إذ » - لا علة له - وفي نسخسة بدون عبارة و له ع ــ قولا يمنع أن يكون ذلك لغير ذاته محال ــ وفي نسخة و عال ع ـ

[ ۱۲۳ ] \_ قلت :

هذا المسلك في التوحيد هومسلك انفرد به ابن سينا ، وليس هو مسلكا \_ وفي نسخة «مسلك» \_ لأحد من قدماء الفلاسفة وهو مؤلف من مقدمات عامة يكاد أن تكون معانها \_ وفي نسخة « معافيها » - مقولة باشتراك ، فيدخلها من أجل ذلك ، المعاندة كثراً \_ وفي نسخة ( كثر ) \_ ولكن إذا فصلت تلك المعاني ـ وفي نسخة ( المعاندة ) \_ وعين المقصود منها قرب \_ وفي « قربت » ــ من الأقاويل البرهانية .

فقول أبى حامد في التقسيم الأول : إنه تقسيم فاسد ، قول غير صحيح ، وذلك أنه قال :

إن المفهوم من واجب الرجود ، مالاعلة له .

ولوقال قائل ـ فيا لاعلة له ـ: إما أن بكون لاعلة له:

لذاته

أولعلة \_ وفي نسخة (أو لا علة ) \_

لكان قولا مستحيلا .

فكذلك قول القائل: واجب الوجود لايخلو أن يكون واجب الوجود إما لذاته.

وإما لعلة.

وليس الأمر كذلك ــ وفى نسخة بدون عبارة «كذلك » ــ وإنما معنى القول:

هل كونه واجب الوجود :

لطبيعة تخصه ، من حيث هو واحد بالعدد .

أو الطبيعة مشتركة ، له ولغيره ــ وفي نسخة بدون عبارة .

« ولغيره » ــ

مثال ذلك أن نقول:

هل عمرو إنسان :

منّ جهة أنه عمرو .

او من جهة مشتركة له ، ولخالد .

فان كان انساناً من جهة ماهو عمر و فليس توجد الإنسانية لغيره . و إن كان من جهة طبيعة مشركة ، فهو مركب من طبيعتين عامة وخاصة ، والمركب معلول ، وواجب الوجود ليس له علة ، فواجب الوجود واحد ؛ فأنه إذا أخرج القول هذا المخرج ، كان قول ابن سينا صحيحاً - وفي نسخة بدون كلمة «صحيحاً »-

[ ۱۲٤ ] وقوله :(١)

والسلب - وفى نسخة « والسبب » - المحض لا يكون له سبب ، ولا يقال فيه : إنه لذاتِه ، أو لا لذاته .

[ ١٧٤ ] كلام - وفى نسخة اكلاما » - غير صحيح أيضاً ، لأن الشيء قد يسلب عن الشيء :

إما لمعنى بسيط يخصه وهو الذى ينبغى أن يفهم ههنا من «ذاته» و إما لصفة ـ وفى نسخة « الصفة » ـ غبر ـ وفى نسخة بدون كلمة « غير » ـ خاصة لهـ وفى نسخة «خاصة به » وفى أخرى «خاصة

<sup>(</sup>١) يسَى الغزالى .

بذاته ، \_ وهو الذي ينبغي أن يفهم ههنا \_ وفي نسخة بدون عبارة « ههنا من ذاته . . . أن يفهم ههنا ، .. من اسم العلة .

وقوله (١) : إن هذا ليس يصدق في الصفات التي على طريق الايجاب، فضلا عن التي تكون على طريق السلب ومعاندته \_ وفي نسخة « ومعاندة » \_ ذلك بالمثال الذي أتى به \_ وفي نسخة « أو رده » ـ من السواد واللونية .

وذلك أن معنى قوله ، هو أن قولنا في السواد إنه لون لا يقتسم الصدق والكذب عليه قول القائل:

إما أن يكون لوناً لذاته.

أو لعلة .

بل كلا القولين كاذبان ـ في نسخة • كاذبين ، ـ وذلك أنه:

إن \_ وفي نسخة ( لو ، \_ كان لونا لذاته ، لزم أن لا تكون الحمرة لونا ، كما \_ وفي نسخة «كما أنه » \_ إن كان عمرو إنساناً لذاته ، لزم \_ وفي نسخة « لزمه » \_ أن لا يكون خالد إنساناً .

و إن كان لوناً لعلة ـــ وفي نسخة ؛ لعلته ؛ ـــ لزم أن تكون تلك الصفة زائدة على الذات.

وكل ما هو زائد على الذات أمكن أن يتصور بنفسه – وفي نسخة « نفسه » ــ دون الزائد ، فيلزم هذا الوضع أن يتصور السواد من غير اللونية \_ وفي نسخة « لونية ، \_ وذلك مستحيل ، وهو قول مغلط سفسطائي ... وفي نسخة ( سفسطاني ، .. للاشتراك الذي في اسم العلة ، وفي قولنا لذاته .

<sup>(</sup>١) الناظر في هذه العبارة يكاد لا يجد خبر المبتدأ الذي هو (وقوله) ولعله محلوث يدل عليه الكلام السابق ، أي ركذا قوله : كيت ، وكيت ، ليس بصحيح أيضاً .

وذلك أنه إذا فهم من الذات مقابل ما بالعرض ، كان صادقاً قولنا : إن اللون موجود للسواد ــ وفى نسخة « له سواد » ــ بذاته ، ولم تمتنع أن يكون موجوداً لغره ، أى للحمرة .

وإذا فهم \_ وفي نسخة « وإذا فهم هذا » \_ من قولنا : إنه موجود للسواد لعلته ، أى لمعنى زائد \_ وفي نسخة « واحد » \_ على السواد ، أعنى لعلة خارجة عن الشيء ، لم يلزم عنه أن يتصور السواد دون اللونية ؛ لأن الحنس معنى زائد على الفصل والنوع .

ولیس بمکن أن یتصور النوع ، أو الفصل ، دون آلحنس و إنما بمکن ذلك فی الزائد الذی هو عرضی ، لا فی الزائد الحوهری و ایمان علی المحدق ولکادب قولنا:

إن اللون موجود للسواد . لذاته ـــ وفي نسخة « بذاته » ـــ

أو لعلة :

أى إن اللون لا يخلو أن ــ وفي نسخة « لا يخلو ما إن » وفي أخرى « لا يخلو:

إما أن » ـ يكون موجوداً السواد بما هو نفس السواد ـ وفي نسخة « نفس الزائدة » ــ

أو بما هو معنى زائد على السواد

وهذا هو الذي أراد ابن سينا بقوله :

إن واجب الوجود لا يخلو :

أن يكون واجب الوجود لمعنى يخصه فى نفسه .

أو لمعنى زائد على نفسه لا يخصه .

فإن كان لمعنى يخصه لم يتصور هنالك موجودان اثنان كل واحد منهما ــ وفي نسخة «منها » ــ واجب الوجود . وإن كان لمعنى يعم ، كان كل واحد منهما مركباً :

من معنى يعم . ومعنى يخص .

والمركب غير \_ وفي نسخة ( عين ) \_ واجب الوجود من ذاته \_ وفي نسخة « للَّاته » وفي أخرى « بلااته » \_

وإذا ــ وفي نسخة « وإن ي ــ كان هذا هكذا ، فقول أبي حامد : (فما الذي ــ وفي نسخة «ما الذي » ــ عنع أن يتصور موجودان اثنان كل واحد منهما واجب الوجود).

كلام مستحيل.

فإن قيل: إنك \_ وفي نسخة «إنه » \_ قد قلت إن هذا هو قريب من البرهان ، والظاهر منه البرهان .

قلنا: إنَّمَا قلنا ذلك ؟ لأن قوة هذا الرهان ، هي قوة قول القائل : إن المغايرة بين الاثنين المفروضين ، واجبى الوجود ،

لا يخلو أن تكون مغايرة :

إما وفي نسخة «بينهما بالشخص فيشتركان في الصفة .. و نسخة « الصورة » \_ النوعية .

وإما بالنوع فيشتركان في الصفة \_ وفي نسخة (الصورة) \_

وكلا المغايرتين إنما توجد للمركبات .

ونقصان هذا عن الرهان أنه قد تبين ـ وفي نسخة ﴿ يعين ﴾ \_ أن ههنا موجودات تتغاير ، وهي بسائط لا تغاير النوع ، ولا تغاير الأشخاص ، وهي العقول المفارقة ، لكن تبين من أمرهم أنه يجب أن يكون فها المتأخر في الوجود والمتقدم ، وإلا لم يعقل هنالك تغاير أصلا آ

وبرهان ابن سينا يتم على هذا الوجه : واجب الوجود إن كان اثنين ، فلا يخلو .

أن تكون المغايرة التي بينهما :

بالعدد

أو بالنوع .

أو بالتقديم والتأخير \_ وفي نسخة « بالتقدم والتأخر » \_

فإن كانتُ المغايرةُ التي بينهما ـ وفي نسخةُ ( بينها ١ ـ بالعدد ، كانا متفقين بالنوع ، وإن كان التغاير بالنوع ، كانا متفقين بالحنس .

وعلى هذين النوعين يلزم أن يكون واجب الوجود مركباً .

وإن كان التغاير \_ وفي نسخة بدون عبارة « بالنوع كانا متفقين . . وإن كان التغاير ، \_ الله بينهما بالتقدم والتأخير \_ وفي نسخة « بالتقدم والتأخر» \_ وجب أن يكون واجب الوجود واحداً ، وهو العلة لحميعها ، وهذا هو الصحيح .

فواجب الرجود إذن واحد ، إذ ـ وفى نسخة « إذا » ـ لم يكن ههنا غير هذه الثلاثة الأقسام ـ وفى نسخة « الأقسام الثلاثة » ـ بطل منها الاثنان ، وصح القسم الذي يوجب انفراد الوجود بالوحدانية ـ فى نسخة « وصح القسم الثالث » ـ

. . .

[۱۲۵] — قال أبو حامد : مسلكهم الثانى أن ـــ وفى نسخة: « مسلكهم الثانى قال أبو حامد » وفى أخرى « مسلكهم الثانى » بدين عبارة « قال أبو حامد » ـــ قالوا : لو ـــ وفى نسخة بدين كلمة و لو » ـــ فرضنا واجيى الوجود ، لكانا :

مْهَائثْلَينَ من كل وجه .

أو مختلفين .

فإن كانا مآثلين من كل وجه ، فلا يعقل التعدد والاثنينية ؛ إذ - وفى نسخة «إذا » - السوادان هما اثنان . إذا كانا في محلين ، أو في محل واحد ، ولكن في وقتين ؛ إذ - وفي نسخة «إذا »- السواد والحركة في محل واحد ، في وقت واحد ، هما اثنان لاختلاف ذاتيهما .

وأما ــ وفى نسخة ﴿ أَمَا عَــٰ إِذَا لَمْ ــ وفى نسخة بدون كلمة ﴿ لَمْ عِــَ يَخْلَفُ الذَّانَانُ كالسوادين مع اتحاد الزمان ـــ وفى نسخة ﴿ ثُمَّ اتحد الزمان ﴾ ـــ والمكان لم يعقل التعدد .

ولو جاز أن يقال : فى وقت واحد ، فى محل واحد ، موادان ؛ لحاز أن مقال فى حق كل شخص - وفى نسخة ، ه شيء ، \_ إنه شخصان - وفى نسخة « شيئان » \_ ولكن ليس يتبين \_ وفى نسخة « يبين» وفى أخرى بحلفها \_بيبهما مفايرة و إذا استحال المائل من كل وحه ، ولا \_ وفى نسخة « فلا هـبد من الاختلاف ولم يمكن \_ وفى نسخة « يكن » \_ بالزمان ولا بالمكان ، فلم يبق \_ وفى نسخة « فلا يبقى » \_ إلا الاختلاف فى الذات .

ومهما اختلفا في شيء فلا يخلو :

إما أن اشتركا في شيء .

أولا \_ وفى نسخة «أو لم » \_ يشتركان فى شىء - وفى نسخة بدون عبارة و يشتركان فى شىء » \_

فإن لم يشتركا فى شىء ـــ وفى نسخة بدون عبارة و فى شىء » ــ فهو محال ؛ إذ يلزم أن لا يشتركا :

في الوجود .

ولا في وجوب الوجود .

ولا في كون كل واحد قائمًا بنفسه ، لا في موضوع .

وإذا اشْرَكا في شيء ، واختلفا في شيء ، كان ما فيه الاشراك غير ما فيه الاختلاف ، فيكون ثم ــ وفي نسخة بدون كلمة ٥ ثم » ــ تركيب وانقسام بالقول .

وواجب الوجود لأتركيب فيه - وفى نسخة يزيادة ( ولا ينقسم » - وكما - وفى نسخة ( وما » لا ينقسم بالكمية ، فلا ينقسم أيضاً بالقول الشارح ؛ إذ لا يتركب ذاته من أمور يدل القول الشارح على تعددها - وفى نسخة ( تعدده » - كدلالة الحيوان والناطق على ما تقوم به ماهية الإنسان ؛ فإنه حيوان وناطق — وفي نسخة و حيوان ناطق ، — ومدلول لفظ الخيوان من الإنسان ، غير مدلول لفظ الناطق ، فيكون الإنسان مركباً — وفي نسخة و مركبا » — من أجزاء تنتظم في الحد بألفاظ تدل على تلك الأجزاء ، ويكون اسم الإنسان لمجموعه .

وهذا لا يتصور ، ودون هذا لا تتصور الأثنينية ــ وفي نسخة و التثنية ، ــ

والحواب : أنه مسلم - وفى نسخة « نسلم » - أنه لا تتصور الأثنينية - وفى نسخة « التثنية »- إلا بالمغايرة فى شىء ما- وفى نسخة بدون عبارة « فى شبى » ما »--وأن المهالمين من كل وجه لا ينصور تغايرهما .

ولكن قولكم : إن هذا النوع من التركيب محال في المبدأ الأول ، تحكم محض فما البرهان عليه ؟

. . .

ولنرسم هذه المسألة على حيالها ؛ فإن من كلامهم المشهور أن المبدأ الأول : لا ينقسم بالقول الشارح .

كما لا ينقسم بالكسية .

وهليه ينبغى إثبات وحدانية القسبحانه وتعالى عندهم — وفى نسخة بزيادة والله أعلم ع —

[ ١٢٥] قلت :

لم يشعر أبو حامد بالاختلال الذى فى هذا المسلك الثانى ، فأخذ يتكلم معهم...وفى نسخة «معهما » فى تجويز الكثرة بالحد على واجب الوجود التى نفوها عنه ، ورأى أن يجعلها مسألة على

<sup>(</sup>١) ق اتتعبير يحلق (الناطق) على (الحيوان) تأييد لما جال بخاطرنا من أن الناطق يدل على جوهر قائم بتقسه ، ولا ينك على وصف قائم بالحيوان ؛ لأن البوصف يزول بزوال موصوفه ، و ( الناطق) ف الإنسان جوهرييتي يعد قرأق الحيوانية . والعطف هو الطريق الصحيح لتعبير عن هذا الممني ، وقد أوضحتاه في تعليقنا على كتاب (مقاصد الفلاصفة) ،

حدتها ؛ لأن المتكلمين من الأشعرية يجوزون على المبدأ الأول الكثرة ؛ إذ يجعلونه ذاتاً وصفات \_ وفى نسخة ، وصفاتاً » \_ والاختلال الذى فى هذا المسلك الثانى: أن المتباينين قد تباينا فى جوهرها » \_ من غير أن يتفقا فى شيء إلا فى اللفظ فقط ؛ وذلك إذا لم يكونا متفقين فى جنس أصلا ، لا قريب ولا بعيد .

مثل اسم الجسم – وفي نسخة ١ الجنس ١ – عند الفلاسفة المقول.

على الجسم - وفي نسخة « الجنس » - السماوي .

والحسم الفاسد . ومثل اسم ــ وفى نسخة بدون كلمة « اسم » ــ العقل المقول .

وس التم ــ وفي نشخه بدول عنه و التم » ــ العمل المول . على عقل الإنسان .

وعلى العقول ـ وفى نسخة بدون عبارة « وعلى العقول » ـ المفارقة .

ومثل اسم الموجود المقول ــ وفى نسخة ﴿ القول ﴾ ــعلى الأمور . الكائنة الفاسدة .

والأزلية .

فإن أشباه هذه الألفاظ ، هي - وفى نسخة بدون كلمة ( هي - - أشبه أن تدخل فى - وفى نسخة بدون كلمة ( فى » - الأسهاء المشركة منها فى الأسهاء المتواطئة .

فإذن ليس يلزم في الموجوات المتباينة أن تكون مركبة .

ولما اقتصر أبو حامد فى جوابهم ، فى هذا المسلك ، على هذا القدر ـــ وفى نسخة ( القول ؛ ــ اللدى ذكره ، أخذ يقرر ــ وفى نسخة «يقدر» ــ أولا مذهبهم ــ وفى نسخة « مذاهبهم» ــ فى التوحيد، ثم يروم معاندتهم .

. . .

[١٢٦] ــ قال أبو حامد حكاية عن القلاسفة :

بل زعموا أن التوحيد لا يم إلا بإثبات الوحدة لذات البارى من كل وجه .

و إثبات الوحدة ـــ وفى نسخة 1 ونوجدة ـــ ، بننى ـــ وفى نسخة 1 ننى ، وفى أخرى 1 يننى ، ـــ الكثرة من كل رجه .

والكُدرة تتطرق ــ وفي نسخة و تطرق ، ــ إلى الذوات من خمسة أوجه :

الأولى : بقبول — وفى نسخة د لقبول » — الانقسام فعلا ، أووهم — وفى نسخة د ووهماً » — نسخة د ووهماً » — فلذلك ثم يكن الجلسم الواحد — وفى نسخة بزيادة دله » — واحداً مطلقاً ؛ فإنه واحد بالاتصال القائم — وفى نسخة دالعام » — القابل للزوال . فهو منقسم فى الوهم بالكمية ، وهذا نحال فى المبدأ الأول .

الثلاثى: أن ينقسم الشيء فى العقل إلى معنيين مختلفين ، لا بطريق الكمية ، كانقسام الجسم إلى : الهيولى ، والصورة ، فإن كل واحد من الهيولى والصورة ، وفى نسخة بدون عبارة ، فإن كل واحد من الهيولى والصورة » \_ وإن كان لا يتصور أن يقوم بنفسه ، دون الآخر ، فهما شيئان مختلفان بالحدو الحقيقة ، يحصل بمجموعهما واحد \_ وفى نسخة ، شيء واحد » \_ هو \_ وفى نسخة ، وهو » \_ الجسم ، وهذا أيضاً مننى عن الله تعالى .

فلا يجوز أن يكون البارى :

صورة في جسم .

ولا مادة في هيولي لجسم — وفي نسخة ١ ولا مادة فيه ١ \_

ولا مجموعهما .

أما مجموعهما فلعلتين :

حداهما: أنه منقسم - وفي نسخة و أنه إن كان يكون منقسها » - بالكمية عند التجزئة فعلا ، أو وهماً - وفي نسخة و ووهماً » -

والثانية ــ وفى نسخة والثانى، ــ أنه منقسم بالمعنى إلى : العمورة ، والهبولى ولا يكون مادة ؛ لأنها تحتاج إلى الصورة . وواجب الوجود واحد من كل وجه فلا يجوز أن يرتبط وجوده بشيء آخر سواه .

ولا يكون صورة ؛ لأنها تحتاج إلى مادة .

الثالث : الكثرة بالصفات ، بتقدير — وفى نسخة و لتقدير ، — العلم . والقدرة ، والإرادة ؛ فإن هذه الصفات إن كانت واجبة الوجود ، كان وجوب — وفى نسخة و واجب » — الوجود مشتركا .

بين الذات .

وبين هذه الصفات.

ولزمت كثرة في واجب الوجود ، وانتفت الوحدة .

الرابع: كثرة عقلية تحصل بتركيب - وفى نسخة « لتركيب » - الجنس والنوع - وفى نسخة « ففى » - السواد سواد » ولدن .

والسوادية ــ وفي نسخة و والسواد ، ــ غير اللونية في حتى العقل .

بل اللونية جنس.

والسوادية فصل .

فهو مركب من جنس وفصل ،

والحيوانية غير الإنسانية في العقل ؛ فإن الإنسان حيوان وناطق – وفي نسخة «حيوان ناطق» – (۱)

والحيوان جنس .

والناطق فصل .

وهو مركب من الجنس والفصل -- وفى نسخة a من القصل والجنس a – وهذا نوع كثيرة .

 <sup>(</sup>١) والفرق بين (حيوان وإمالت) و (حيوان ناطق) جد خطير ، انظر ما سبق ص. ٧٠ وأنظر
 ذلك هامش كتاب ( مقاصد الفلاصة) .

فرعموا - وفي نسخة - وقد رعموا ، - أن هذا أيضاً - وفي نسخة بدون كلمة أيضاً ، - منه عن المبدأ - وفي نسخة بدون كلمة و المبدأ ، - الأول .

الخامس : - وفى نسخة و والحامس » - كثرة تلزم من جهة تقدير - وفى نسخة يدون كلمة و تقدير » - الماهية ، وتقدير - وجود لتلك الماهية؛ فإن للإنسان ماهية قبل الوجود . والوجود يرد عليها ، ويضاف إليها .

وكذلك المثلث له — وفى نسخة «مثلا له» — ماهية ، وهو أنه — وفى نسخة بدون عبارة « أنه» — شكل يحيط به ثلاثة أضلاع ، وليس الوجود جزأ من ذات هذه الماهية مقوماً لها ؛ ولذلك يجوز أن يدرك العاقل .

ماهية الإنسان .

وماهية المثلث .

وليس يدرى أن لهما وجوداً في الأعيان ، أم لا ؟

ولو۔ وفی نسخة ( ولذلك ) كان الوجود مقوما لماهيته ــ وفی نسخة ( الماهية ،ـــ لما تصور ثبوت ماهيته ــ وفی نسخة ( ماهية ؛ ــ فی العقل قبل وجوده .

فالوجود مضاف إلى الماهية:

سواء كان لازماً ، بحيث لا تكون تلك الماهية إلا موجودة كالسهاء .

أو عارضاً بعد ما لم يكن .

كاهية الإنسان - وفي نسخة و الإنسانية ، - من زيد وعرو .

وماهية الأعراض والصور الحادثة بعمرو ـــ وفي نسخة بدون عبارة « بعمر و » ـــ فرعموا أن هذه الكثرة أيضاً يجب أن تنذ عن الأولى .

فيقال : ليس له ماهية ، الوجود مضاف إليها ، بل الوجود الواجب له كالماهمة لغيره .

فالوجود الواجب ماهية وحقيقة - في نسخة «ماهينه وحقيقته » - كلية ،
وطبيعة حقيقية - وفي نسخة «وطبيعته حقيقته » - كما أن الإنسان والشجر ،
والسياء - وفي نسخة «الإنسانية ، والشجرية والسيائية » - ماهية .

إذ لو ثبت له - وفي نسخة بدون عبارة « له » - ماهية ، لكان الوجود الواجب

لازماً لتلك الماهية ، غير مقوم لها . واللازم تابع ومعلول ؛ فيكون الوجود الواجب معلولا ومناقضاً ـــ وفى نسخة ( وهو مناقض ٤ ـــ لكونه واجباً .

[ ١٢٦] قلت \_ وفي نسخة بدون عبارة ( قلت ) \_ :

فهذا ما حكاه أبو حامد من أقاويل ــ وفى نسخة «أقوال ٣ــ الفلاسفة ؛ في نني الكثرة عن الواحد .

وهو بعد ذلك يشرع فى تقرير – وفى نسخة «تقدير » – ما ناقضوا – وفى نسخة «نقضوا » – به أنفسهم فى هذا المعنى .

وينبغى نحن \_ وفى نسخة «وينبغى لنا نحن » \_ أن ننظر \_ وفى نسخة «أن تنظر و وفى نسخة «أن تنظر التي ينسها ليم ونبين مرتبتها فى \_ وفى نسخة «من » \_ التصديق ، ثم نشر إليهم ونبين النظر فها يذكره من مناقضتهم .

ثم إلى النظر في عناداتهم التي استعمل - وفي تسخة و استعملها سم معهم في هذه المسألة .

فأول ضروب الانقمام: التي ذكر أن الفلاسفة ينفونها عن الأول ، هو الانقسام بالكمية – وفي نسخة « بالكلية » – تقديراً ، أو وجوداً ، وهو متفق عليه عندكل من يعتقد أن المبدأ الأول ليس بجسم .

سواء من \_ وفي نسخة بدون كلمة ( من 4 اعتقدأن الحسم مركب من أجزاء لا تتجزأ ، أو أنه غير مركب مها .

والبرهان على هذا ، هو البرهان على أنه ليس بجسم ، وسيأتى الكلام على هذا البرهان . وأما النوع الثانى: فهو الانقسام بالكيفية ، كانقسام الحسم إلى الهيولى والصورة . وهذا على مذهب من يرى أن الأجسام مركبة من مادة وصورة ، وهو مذهب الفلاسفة .

وليس هذا موضع التكلم على تصحيح أحد المذهبين.

وهذا الانقسام ينتنى عن الأول أيضاً عند كل من اعقتد أنه ليس بجسم .

وَّمَا انتَفَاء الحسميةعن الأول من جهة ما هو واجب الوجود بذاته ، فسيأتى الكلام فى تعريف مرتبة القول المستعمل فى ذلك ، على التمام

[ ١٢٧] - وذلك أن قوله - وفي نسخة « قولنا » : -

واجب – وفى نسخة «أن واجب» – الوجود مستغن عن غيره : أعنى أنه لا يتقوم بغيره ، والحسم يتقوم بالصورة والهيولى . وكل واحد من هذين ليسا<sup>(1)</sup> بواجب الوجود ، لأن الصورة غير مستغنية عن الهيولى والهيولى أيضاً غير مستغنية – وفى نسخة «مستغن» – عن الصورة هذا (1).

. . .

الا۲۷] - وفيه نظر ؟ وذلك أن الجسم السماوى عند الفلاسفة ليس مركباً من مادة وصورة ، وإنما هو عندهم بسيط ، فقد يظن أنه يصد ق عليه أنه واجب الوجود بجوهره .

وستأتى هذه المسألة .

ولسنا نعرف أحداً من الفلاسفة اعتقد أن الحسم السهاوى مركب من مادة وصورة كالأجسام البسيطة التي دونه إلاابن سينا فقط.

<sup>(</sup>١) كذا في الأصول ، والصواب (ليس).

 <sup>(</sup>٢) لمله خبر (إن) في قوله (إن قوله ؛ واجب الوجود مستغن عن غيره . . . إلخ) وفي نسخة و هذا فيه نظر » و رماكانت زائدة .

وقد تكلمنا فى هذه المسألة فى غير ما موضع ، وسنتكلم فيها فيما يستأنف .

ولما البيان الغالث: وهو ننى كثرة \_ وفى نسخة بدون كلمة «كثرة» \_ الصفات: واجب الوجود ؛ لأن هذه الصفات: إن كانت واجبة الوجود ، والذات واجبة \_ وفى نسخة «واجب» \_ الوجود كان واجب الوجود أكثر من موجود واحد . وإن كانت معلولة عن الذات ، لزم أن لاتكون واجبة \_ وفى نسخة «واجب» \_ الوجود ؛ فيكون من صفات واجب \_ وفى نسخة «واجب» \_ الوجود ، ما ليس \_ وفى نسخة «غير» \_ واجب \_ وفى نسخة «واجب» \_ الوجود ، ما ليس \_ وفى نسخة «غير» \_ واجب \_ وفى نسخة «واجب» \_ الوجود .

أو يكون هذا الاسم يشتمل على ما هو واجب الوجود ، وغير واجب الوجود ، وغير واجب الوجود ، وذلك عمته ومستحيل ، فإنه – وفى نسخة « بأنه » بيان قريب من أن يكون حقاً ؛ إذا سلم أن واجب الوجود ، يدل ولا بد ، على موجود ، فى – وفى نسخة « من » – غير مادة ، فإن الموجودات التي ليست فى مادة ، وهى القائمة بذاتها من غير أن تكون أجساماً ، ليس عكن أن يتصور فها صفات ذاتية تتقوم ها الذات ، فضلا عن أن يتصور فها صفات زائدة على الذات ، ما الذات ، فضلا عن أن يتصور فها صفات زائدة على الذات ، وهى الصفات التي تسمى أعراضاً ، لأنها إذا توهمت مرتفعة ، لم ترفع – وفي نسخة « ترفع » – الذات ، بخلاف الصفات الذاتية . ولذلك يصدق حمل – وفي نسخة بدون كلمة « حمل » – الصفات الذاتية ، على الموصوف ، على أنها هى هى ، ولا يصدق حمل الصفات الذاتية ، على الموصوف ، على أنها هى هى ، ولا يصدق حمل الصفات الذاتية » – عليه ، إلا باشتراك » – الاسم .

فلا نقول فى الإنسان : إنه علم ــ وفى نسخة « عالم » ــ كما نقول فيه · إنه حيوان . وإنما نقول فيه : إنه عالم .

فرجود \_ وفى نسخة «برجود » \_ أمثال هذه الصفات فيا ليس بجسم مستحيل ؛ لأن طبيعتها طبيعة غريبة عن الموصوف بها ؛ ولذلك سميت أعراضاً ، وتميزت عن الموصوف في النفس ، وخارج النفس \_ وفي نسخة بدون كلمة «النفس » \_ .

. . .

فإن قيل: إن الفلاسفة يعتقدون أن النفس فيها أمثال هذه الصفات ؛ وذلك أنهم يعتقدون أنها دراكة ، مريدة ، محركة ، وهم يعتقدون \_ مع هذا ، أنها ليست بجسم .

فالحواب \_ وفى نسخة « الحواب » \_ : أنهم ليس يريدون ؛ \_ وفى نسخة « يرون » \_ أن هذه الصفات هى للنفس \_ وفى نسخة « يريدون» \_ النفس » \_ زائدة على الذات ، بل يرون \_ وفى نسخة « يريدون» أنها صفات ذاتية .

ومن شأن الصفات الذاتية ... وفى نسخة « الزائدة » ... أن لا يتكثر بها الموضوع الحامل لها بالفعل ، بل إنما يتكثر بالحهة التي يتكثر المحدود بأجزاء الحدود ؛ وذلك أنها هي ... وفي نسخة بدون كلمة « هي » ... كثرة ذهنية عندهم ، لا كثرة بالفعل خارج النفس.

ومثال ذلك أن حد الإنسان حيوان ناطق ، وليس النطق والحيوان ـ وليس النطق والحيوان ـ وفي نسخة « والحياة ، كل واحد مهما متميزاً عن صاحبه فيه ، خارج النفس بالفعل ، واللون ، والشكل ؛ 
ـ وفي نسخة بزيادة « متكثر » ـ فيه خارج النفس

ولدلك يلزم ممن - وفى نسخة بدون عبارة «يلزم من » - يسلم أن - وفى نسخة بدون عبارة «يلزم من » - يسلم أن الدق نسخة بدون عبارة «يسلم أن » - النفس ليسرمن شرط وجودها المادة ، أن - وفى نسخة «أنها » وفى أخرى «أنها قد » يوجد فى الموجودات المفارقة ما - وفى نسخة « يما » - هو واحد بالفعل ، خارج النفس كثر بالعدد .

وهذا هو مذهب النصاري في الأقانيم الثلاث ، وذلك أنهم ليس يرون وفي سنخة بدون عبارة « يرون » أنها صفات زائدة على الذات ، وإنما هي عندكم متكثرة بالحد ، وهي كثيرة بالقوة لا بالفعل ؛ ولذلك سن وفي نسخة « وكذلك » سيقولون : إنه ثلاثة واحد سي وفي نسخة « ثلاثة لا واحدة» وفي أخرى « ثلاثة لا واحدة » وفي رابعة « ثلاثة وواحدة » سيقا واحد بالفعل ثلاثة بالقوة .

وسنعدد الشناعات والمحالات ـ وفى نسخة « والحالات ، ـ التى تلحق من يضع أن المبدأ الأول ذو ـ وفى نسخة « ذا يـ صفات زائدة على ذاته .

وأما الكثرة الرابعة : وهى الكثرة التى تكون للشيء من قبل جنسه وفصله ، فهى قريبة من الكثرة التى تكون الشيء من أجل مادته وصورته .

وذلك أن الحدود إنما توجد للمركبات من المادة والصورة ، لا البسائط ، فلا ينبغى أن يختلف ــ وفى نسخة «يختلف الإنسان» ــ فى انتفاء الكبرة الحدية عن المبدأ الأولسبحانه وتعالى .

وأما الكثرة الخامسة: وهي تعدد الماهية والأنية ؛ فإن الأنية في الحقيقة في الموجودات ، هي معنى ذهبي ، وهو كون الشيء خارج النفس على ما هو عليه في النفس. وما يدل عليه فهو مرادف للصادق ، وهي التي تدل عليه الرابطة الوجودية في القضايا الحملية ؛ فإن لفظ الوجود يقال على معنيين:

أحدهما: ما يدل عليه الصادق ، مثل قولنا: هل الشيء موجود \_ وفي نسخة «موجوداً» ؟ أم ليس بموجود ؟ وهل كذا . وفي نسخة «هذا » \_ يوجد كذا ؟ أو لا يوجد كذا ؟ والثانى : ما يتنزل من الموجودات منزلة الحنس .

مثل قسمة الموجود ـ وفي نسخة « الموجودات» ـ إلى المقولات العشر ـ وفي نسخة « العشرة » ــ

وإلى ــ وفي نسخة ﴿ إلى ﴾ ــ الحوهر والعرض .

وإذا فهم من الموجود ما يفهم من الصادق ، لم ــ وفي نسخة « ولم » ــ يكن خارج النفس كثرة .

وإذا فهم منه ـ وفى نسخة «مهم » ـ ما يفهم ـ وفى نسخة «فهم » ـ من اللبات والشيء ، كان اسم الموجود مقولاً على واجب الوجود ، وعلى ما سواه بتقدم وتأخير .

مثل اسم الحرارة المقول على النار ، وعلى الأشياء الحارة . هذا هو مذهب الفلاسفة .

وأما هذا الرجل فإنما \_ وَفَى نُسخَة بدون عبارة ﴿ فإنما ﴾ \_ بنى القول فيها على مذهب أبن سينا \_ وهو مذهب خطأ (١) ، وذلك أنه يعتقد أن الأنية وهو \_ وفي نسخة ﴿ هي ﴾ \_ كون الشيء موجوداً ، شيء زائد على الماهية خارج النفس ، وكأنه عرض فها .

<sup>(</sup>١) ابن رشد يخطئ ابن سيناً.

وإذا وضح أنها شرط فى وجود الماهية ، فلو كان واجب الوجود لله أنية هى شرط فى ماهيته لكان واجب الوجود مركباً من شرط ومشروط ، فكان يكون ممكن الوجود ، وأيضاً ، فإن عند ابن سينا أن ما وجوده زائد على ذاته ، فله علة . وأما الوجود عند ابن سينا ، فهو عرض لاحق للماهية — وفى نسخة « الماهية » — وعليه يدل قول أبى حامد ههنا .

## (١٢٨) ... وذلك أن قوله (١) :

فإن للإنسان \_ وفى نسخة و الإنسان ع \_ ماهية قبل الوجود والرجود يردعلها ، ويضاف \_ وفى نسخة و أو يضاف \_ إليها ، وكذلك \_ وفى نسخة و مثلا له ع \_ ماهية . وفى نسخة و مثلا له ع \_ ماهية . وهو أنه شكل يحيط به ثلاثة أضلاع . وليس الوجود جزءاً من ذات هذه الماهية مقوماً لها ؟ ولذلك يجوز أن يدرك العاقل ماهية الإنسان وماهية المثلث ، وليس يدرى أن لهما \_ وفى نسخة و لها ع \_ وجوداً فى الأعيان أم لا

[١٢٨] \_ فدل على أن الوجود الذى استعمل ههنا ليس هو الرجود الذى يدل على ذوات الأشياء ، أعنى الذى هو كالحنس لها .

ولا \_ وفى نسخة « لا» \_ على الذي يدل على أن الشيء خارج النفس.

وذلك أن اسم الموجود يقال على معنيين:

أحدهما: على الصادق.

والآخر : على الذي يقابله العدم . وهذا هو الذي ينقسم إلى

<sup>(</sup>١) يمني أبا حامد .

الأجناس العشرة ، وهو كالحنس لها ، وهذا هو متقدم على الموجودات بالوجه ـ أعنى الأمور الموجودات بالوجه ـ الأمور التي هى خارج اللهن ، وهذا هو الذى يقال بتقديم وتأخير \_ وفي نسخة « وبتأخير » ـ على المقولات العشر .

وسِمُدَا المعنى نقول :

في الحوهر : إنه موجود بذاته .

وفى العرض : إنه موجود بوجوده فى الموجود ــ وفى نسخة و الموجودات » ــ بذاته ، وأما الموجود الذى ــ وفى نسخة بدون كلمة والمدى » ــ بمعنى الصادق ، فيشارك فيه جميع المقولات على السواء .

والموجود الذي بمعنى الصادق ، هو معنى في الأذهان ، وهو كون الشيء خارج النفس على ما هو عليه في النفس .

وهذا العلم يتقدم العلم بماهية الشيء ، أعنى أنه ليس يطلب معرفة ماهية - وفي نسخة بلون كلمة «ماهية » ــ الشيء ــ وفي نسخة د شيء ﴾ حتى يعلم أنه موجود .

وأوا الماهية التي تتقدم علم ــ وفى نسخة وعلى عــ الموجود فى أذهاننا ، فليست فى الحقيقة ماهية ، وإنما هي شرح معنى اسم من الأساء.

فإذا علم أن ذلك المنى موجود خارج النفس ، علم أنها ماهية وحدًّ \_ وفي نسخة بدون عبارة «وحد» \_ \_

وبهذا \_ وفى نسخة «ماهية وحدد بهذا» \_ المعنى قيل فى كتاب المقولات: إن كليات الأشياء المعقولة إنما صارت موجودة بأشخاصها . \_ وفى نسخة بدون عبارة «وأشخاصها . \_ معقولة بكلياتها \_ \_

وقيل ( في كتاب النفس ) إن \_ وفي نسخة بدون كلمة ( إن )\_\_ القوة التي بها يدرك أن الشيء مشار \_ وفي نسخة ( يشار ) \_ إليه وموجود ، غير القوة التي يدرك بها ماهية الشيء \_ وفي نسخة بدون كلمة ( الشيء ) \_ المشار إليه .

> ومهذا ــ وفى نسخة ( مهذا » ــ المعنى قيل: إنّ الأشخاص موجودة فى الأعيان .

> > والكليات في الأذهان .

فلا فرق فى معنى الصادق فى الموجودات الهيولانية والمفارقة . وأما القول القائل: إن الوجود أمر زائد على الماهية ، وليس يتقوم به الموجود فى جوهره ، فقول مغلط وفى نسخة « غلط » للحداً ، لأن هذا يلزمه أن يكون اسم الموجود يدل على عرض مشرك للمقولات العشر خارج النفس ، وهو مذهب ابن سينا ، ويسأل ، لممولات العشر خارج النفس ، وهو مذهب ابن سينا ، ويسأل ، لوفى نسخة « ونسأله » عن ذلك العرض ، إذا قبل فيه : إنه موجود . هل يدل على معنى الصادق ؟ أو على عرض موجود فى موجود .

وقد بينا هذا في غير ما موضع \_ وفي نسخة ( وضع 4 \_ و وأظن أن هذا المعنى هو الذي رام \_ وفي نسخة (أم 8 \_ أبو حامد أن ينفيه عن المبدأ الأول ، وهو منني عن جميع الموجودات ، فضلا عن الأول ؛ إذ هو اعتقاد باطل .

0 0 0

ولما ذكر هذا المعنى من الاتحاد ــ وفى نسخة « الإيجاد » ــ من قولم، أخذ يذكر ما ناقضوا به أنفسهم ــ وفى نسخة نفوسهم » ــ وفى هذا المعنى مما يظن مهم : [۱۲۹] ــ فقال (۱۱ ــ وقى نسخة و قال أبو حامد » ... : ومع هذا فإجم يقولون البارى تعالى : إنه مبدأ ، و أول ، وموجود ، وجوهر ، وواحد ، وقديم ، و باق ، وعالم ... وفي نسخة ووعالم وعالم ... وفي نسخة ووعالم وعقل ، وعقل ، وعقل ... وفي نسخة ووعالم وحقل ، ومقول ، وفاعل ، وخالق ، ومريد ، وقادر ، وحي ... وفي نسخة و وحسن ، ... وعاشق ، ومعشوق ، ولمليد ، وملتذ ، وجواد ، وخور ... وفي نسخة و وحتى ، عض .

وزهموا أن كل ذلك عيارة عن معنى واحد لاكثرة فيه . وهذا من العجائب .

ثم قال (٧): فينبغى أن نحقق ملحبهم لنفهمه - وفى نسخة و لتفهمه ، وفى أشرى و للتفهم » - أولا ، ثم نشئل بالاعتراض ، فإن الاعتراض على الملاهب - وفى نسخة والملاهب » - قبل ثمام التفهم - وفى نسخة والتفهيم - رمى فى خاية البعد - وفى و نسخة ، ومى فى عاية » -

والعمدة فى فهم مذهبهم أنهم يقولون: ذات المبدأ ــ وفى نسخة و المبدأ الأول عـــ واحد، و إنما تكثر الأصامى ــ وفى نسخة و الأسماء عـــ ــ

بإضافة شيء إليه – وفي نسخة بحلف عبارة و شيء إليه، – أو إضافته إلى شيء أو سوفي نسخة بدون كلمة و أو » – سلب شيء عنه .

والسلب لا يوجب كثرة في ذات المسلوب عنه . و الإضافة توجب كثرة .

و او سامه نوجب

فلا ينكرون إذن :

كثرة السلوب .

وكثرة الإضافات .

ولكن الشأن في رد هذه الأمور ـــ وفي نسخة بدون كلمة ٥ الأمور ٥ ـــ كلها إلى السلب والإضافة .

<sup>(</sup>١) يش أبا عامد .

<sup>(</sup>٢) يمني أيا حامد أيضاً .

فقالوا : إذا قيل له ( أول ) فهو ( إضافة ـــ وفى نسخة بزيادة و له ۽ ـــ إلى المهجودات بعده ) .

و إذا قيل ( مبدأ ) فهو إشارة إلى أن ( وجود غيره منه ، وهو سبب له ) ، فهو إضافة ـــ وفي نسخة بزيادة « له » ـــ إلى معلولاته .

وإذا قيل (موجود) فمعناه (معلوم) .

و إذا قبل (جوهر) فمعناه (الوجود ـــ وفى نسخة ؛ الموجود ؛ ـــ مسلوباً عنه الحلول في موضوع ) ، وهذا سلب .

و إذا قيل (قديم ) فمعناه (سلب العدم عنه أولا) .

وإذا قيل ( باق) فمعناه ( سلب العدم عنه آخراً ) .

و يرجع حاصل ( القديم) و ( الباق ) إلى ( وجود .

ليس مسبوقاً بعدم .

ولا ملحوقاً بعدم ) .

و إذا قيل (واجب الوجود) فمعناه أنه (موجود لا علة له ، وهو علة لغيره) ، فكون جمعاً بين ــ وفي نسخة 1 حكماً من 1 ــ السلب والإضافة :

إذ نني علة ـــ وفي نسخة وإذ معنى لا علة له » وفي أخرى و يعنى، – له ، سلب .

وجعله علة لغيره ، إضافة .

و إذا قبل ـــ وفى نسخة وقبل له ۽ وفى أخرى وقبل إنه ۽ ـــ (عقل) فمعناه أنه (موجود برىء عن المادة ) .

وكل موجود هذا صفته ، فهو عقل ، أى يعقل ذاته، ويشعر به ، ويعقل غيره .

وذات الله هذا صفته ، أى هو ــ وفى نسخة بدون عبارة «أى هو » ــ برىء عن الماذة ؛ فإذن هو عقل، وهما عبارتان عن معنى ــ وفى نسخة « معبر » ــ واحد .

و إذا قيل (حاقل) فمعناه أن (ذاته الذى هو عقل ... وفى نسخة ه هو له عقل » ... فله معقول هو ذاته) فإنه يشعر بنفسه ويعقل نفسه . فذاته معقول، وذاته عاقل ـ وفي نسخة بزيادة و وذاته عقل ، ــ والكل واحد .

إذ هو معقول من حيث إنه ــ وفي نسخة بدون عبارة ٥ إنه ٤ ــ ماهمية مجمودة عنر المادة ، غير مستورة عن ذاته الذي هو عقل .

بمعنى أنه ماهية محردة عن المادة ــ وفى نسخة بدون عبارة ١ غير مستوردة . . .

مجردة عن المادة ۽ ـــ لا يكون شيء مستوراً عنه .

ولا عقل نفسه كان عاقلا .

ولما كان نفسه معقولا لنفسه ، كان معقولا .

ولما كان عقله لذاته ـ وفى نسخة وبذاته ، ـ لا بزائد ـ وفى نسخة و لا بزيد ۽ ـ على ذاته ، كان عقلا .

ولا يبعد أن يتحد العاقل والمعقول ، فإن العاقل إذا عقل كونه عاقلا ، عقله - \_ وفي نسخة \_ و كان عقله ع لـ لكونه \_ وفي نسخة و بكونه ع \_ عاقلا .

فيكون العاقل والمعقول واحداً بوجه ما . وإن كان عقلنا فى ذلك — وفى نسخة ه حقلنا ذلك ۽ \_ يفارق عقل الأول؛ فإن ما للأول بالفعل ـــ وفى نسخة د يكون بالفعل ۽ وفى أخرى هو بالفعل للأول ۽ \_ أبداً .

وما لنا يكون بالقوة تارة ، وبالفعل أخرى .

. . .

وإذا قبل (خالق ، وفاعل ، وبارئ ، وسائر صفات الفعل ) فمناه أن رجوده عبره حاصل (وجوده وجود شريف يفيض عنه وجود الكل فيضاناً لازماً ، وأن رجود غيره حاصل منه ، وتابع لوجوده ، كما يتبع النور الشمس ، والإسخان النار ) ولا – وفي نسخة و لا ء – تشبه نسبة العالم نسبة النور إلى الشمس إلا في كونه معلولا فقط ، وإلا فليس هو كذلك ؛ فإن الشمس لا تشعر بفيضان النور عنها ، ولا النار بفيضان الإسخان ، فهو طبع عضى ، بل الأولى عالم بذاته ، وأن ذاته مبدأ لوجود غيره ، ففيضان ما يفيض عنه معلوم له فليس به غفلة عما يصدر منه .

ولا هو أيضاً كالواحد منا ، إذا وقف بين مريض وبين الشمس ، فاندفع حر الشمس عن المريض بسببه لا باختياره ، ولكنه عالم به ـ وفي نسخة ﴿ بِدَاتُه » ــ

وهوغير كاره له أيضًا ؛ فإن المظل ، الفاعل للظل شخصه وجسمه ، والعالم الراضى -- وفى نسخة : والراضى» -- برقوع الظل ، نفسه لاجسمه .

وفى حتى الأول ليس كللك ؛ فإن الفاعل منه ؛ هوالعالم ، وهوالراضى ، أى إنه غير كاره - وفى نسخة « كاره له » - وأنه عالم بأن كماله فى أن يفيض منه غيره .

يل لو أمكن أن يفرض كون الجسم المظل بعينه ... وفي نسخة ونفسه عـــ هو العالم بعينه بوقوع الظل وهو الراضى ، لم يكن أيضاً ... وفي نسخة بدون كلمة وأيضاً » ... مساوياً للأول .

فإن الأول هو العالم وهو الفاعل وعلمه هو مبدأ فعله ، فإن علمه بنفسه في كونه مبدأ للكل . علمة فيضان الكل ، فإن النظام المعقول ، يمغى أنه واقع به .

فكونه فأعلا للكل ـــ وفى نسخة بدون عبارة و للكل ٤ ــ غير زائد على كونه عالمًا بالكل ٤ إذ علمه بالكل علة فيضان الكل عنه .

وكونه عالمًا بالكل لايزيد على علمه بذاته ؛ فإنه لايعلم ذاته ما لم يعلم أنه مبدأ للكل .

فيكون المعلوم بالقصد الأول ذاته ، ويكون الكل معلوماً عنده ، بالقصد الثاني .

فهذا معنى كونه فاعلا.

. . .

وإذا قبل (قادر) لم يعن به إلا كونه فاعلا على الوجه الذي قبروناه ... وفى شخة وقدوناه » ... وهو أن وجوده وجود يفيض عنه المقدورات التي بفيضانها ينتظم الترتيب ... وفى نسخة « التركيب » ... فى الكل على أبلغ وجوه ... وفى نسخة « وجود » ... الإمكان ... وفى نسخة « والإمكان » ... فى الكمال والحسن .

وإذا قيل (مريد ) لم يعن به إلا أن مايفيض عنه ليس هو غافلا عنه ، وليس كارهـــاً له ، بل هو عالم بأن كماله في فيضان الكل عنه .

فيجوز بهذا المعنى أن يقال : ( هوراض ) .

وجازأن يقال ا (الراضي ) : إنه (مريد).

فلا تكون ( الإرادة) إلا ( عين القدرة ) .

ولا ( القدرة ) إلا ( عين العلم ) .

ولا (العلم) إلا (عين الذات).

فالكل إذن يرجع إلى عين الذات .

وهذا لأن علمه بالأشياء ليس مأخوذاً من الأشياء ، وإلا لكان مستفيداً وصفاً وتمالاً ـ وفى نسخة a أو كمالاً » ــ من غيره ، وهو محال فى واجب الوجود .

ولكن علمنا على قسمين:

علم شيء حصل من صورة ــ وفى نسخة 1 لصورة ٤ ــ ذلك الشيء ، كعلمنا بصورة الساء والأرض .

وعلم التعرّعناه كشىء لم نشاهد صورته . ولكن صورناه فى أنفسنا ثم أحدثناه - وفى نسخة 3 أخدناه ٤ - فيكون وجود الصورة مستفاداً من العلم ، لا العلم من من الوجود - وفى نسخة 3 الموجود ٤ -

وعلم الأولى بحسب القسم الثانى ، فإن تمثل النظام فى ذاته سبب لفيضان النظام عن ذاته . نعم لوكان مجرد - وفى نسخة بدون كلمة و مجرد ى - حضور صورة نقش أو كتابة خط فى نفوسنا كافياً فى حدوث تلك الصورة ، لكان العلم بعينه منا هو القدرة بعيبا ، والإرادة بعيبا ، ولكنا لقصورنا فليس يكنى تصورنا لإيجاد الصوة ، ، بل نحتاج مع ذلك إلى إرادة متجددة تنبعث من قوة شوقية ليتحرك مهما - وفى نسخة بزيادة و معا » - القوة الحركة للعضل والأعصاب ، فى الأعضاء » - وفى نسخة و الأعضاء » وفى نسخة و الأرادة بيتحرك » - مجركة - وفى المحقة و إلا أنه يتحرك » - مجركة - وفى نسخة و بالا أنه يتحرك » - مجركة - وفى نسخة و بريادة و تتحرك » - مجركة - وفى نسخة و الكرة بتحرك » - مجركة - وفى نسخة و الكرة المحركة » - وفى نسخة و الكرة المحركة » - وفى نسخة و الكرة المحترك » - وفى نسخة و الكرة الكرة المحترك » - وفى نسخة و الكرة الكرة الكرة المحترك » - وفى نسخة و الكرة الكرة

ويتحرك بحركته القلم ، أو آلة أخرى خارجة ، وتتحرك المادة بحركة القلم . كالمداد أو غيره ، ثم تحصل الصورة المتصورة فى نفوسنا ؛ فلذلك لم يكن نفس وجود هذه الصورة ، فى نفوسنا (قدرة) ولا (إرادة) بل كانت القدرة ـــ وفى نسخة « الصورة » - فينا صند - وفى نسخة « عن » - المبدأ المحرك للعضل ، وهذه الصورة عمركة لذلك المحرك . . . لذلك المحرك » « الحرك العضل . . . . لذلك المحرك » الذك هو مبدأ القدرة .

وليس كذلك فى واجب الوجود ، فإنه ليس مركباً من أجسام تنبث القوى فى أطرافه ، فكانت :

> ( القدرة ـــ وفي نسخة و القوة » ـــ والإرادة ، والعلم ، والذات) . منه ، واحداً .

وإذا قبل — وفى نسخة وقبل له s — : (حى) ثم يرد به إلا أنه (عالم علماً يفيض عنه الموجود — وفى نسخة و الوجود s — الذى يسمى فعلا له ) فإن الحى هو الفعال الدراك، فيكون المراد به ذاته — وفى نسخة و ذاته ذاته s — مع إضافة إلى — وفى نسخة بدون كلمة s إلى s — الأفعال على الوجه الذى ذكرناه ، لا — وفى نسخة و ولا s — كحياتنا s فإلم الا تم إلا بقوتين مختلفتين ينبعث عنهما الإدراك والفعل . فحياته عين ذاته أيضاً .

و إذا قبل له ( جواد) أريد به أنه ( يفيض عنه الكل ، لا لغرض يرجع إليه) . والجود يتم بشيئين :

أحدهما: أن يكون للمنم عليه فائدة فيا وهب. وفي نسخة 3 قد وجبت، منه ، فلعل ... وفي نسخة 3 فإن 2 ... من يهب شيئاً بمن هو مستغن عنه لا يوصف بالحود.

والثانى : أن لا يحتاج الجواد إلى الجود ، فيكون إقدامه على الجود لحاجة نفسه ، وكل من يجود ليمدح ، أو يثنى عليه ، أو يتخلص من ملمة ، فهو مستميض وليس بجواد .

و إنما الجود الحقيق فه تعالى ؛ فإنه ليس يبغى به خلاصاً عن ذم ، ولا كمالا مستفاداً بمدس. فيكون الجواد اسماً منبئاً عن وجوده مع إضافة – وفى نسخة ( إضافته – إلى الفعل ، وسلب للغرض ، فلا يؤدى إلى الكثرة فى ذاته .

وإذا قيل (خير محض)

فإما أن \_ وفي نسخة « فإنا ع \_ يراد \_ وفي نسخة « يرى » وفي أخرى « يراد به ه ص وجوده بريئاً عن النقص \_ وفي نسخة « كل نقص » \_ وإمكان العدم ، فإن الشر لا ذات له ، بل يرجع إلى عدم جوهر \_ وفي نسخة « الجوهر » \_ أو عدم صلاح الجوهر \_ وفي نسخة \_ « حال الجوهر » \_ وإلا فالوجود من حيث إنه وجود خير .

فرجع هذه الأمياء ــ وفي نسخة و فيرجع هذا الاسم ٤ ــ إلى السلب ؛ لإمكان النقص والشر ــ وفي نسخة و والتغير ٤ ــ

وقد يقال (۱) (خير) لما هو سبب لنظام الأشياء ، والأول مبدأ لنظام كل شيء فهو خير ، ويكون الاسم دالا على الوجود مع نوع إضافة .

و إذا قيل ( واجب ألوجود ) فعناه ( هذا الوجود مع سلب علة لوجوده ، و إحالة علة لعدمه أولا ، وآخرًا ) .

وإذا قيل (عاشق ، ومعشوق، وللديذ ، وملتذ) فمناه هوأن (كل جمال ، وبهاء وكمال ، فهو محبوب ومعشوق لذى الكمال) ولا معنى للذة إلا إدراك الكمال الملائم.

ومن عرف كمال نفسه في إحاطته بالمعلومات، لو أحاطبها، وفي جمال صورته وكمال ــ وفي نسخة و وفي كمال » ــ قدرته، وقوة أعضائه، وبالجملة إدراكه لحضور كل كمال هو ممكن له، لو أمكن أن يتصور ذلك في إنسان واحد، لكان محبا لكماله وبلتذا به.

وإنما تنتقص لذته بتقديرُ العدم والنقصان ؛ فإن السرور لا يُم بما يزول ، أو يخشى زوله .

والأول له اليهاء الأكمل ، والجمال الأشم ، إذ كل كمال هو ممكن له ، فهو حاضر له . وهو مدرك لذلك الكمال، مع الأمن من إمكان النقصان، والزوال ، والكمال الحاصل — وفي تسخة الفاضل » — له فوق كل كمال — وفي نسخة بزيادة ا وإدراكه لذلك الكمال فوق كل كمال » — فإحبابه وصقة لذلك الكمال فوق

<sup>(</sup>١) مقابل قوله (غاما أن يراد . . . إلخ) .

كل إحباب . والتذاذه به فوق كل التذاذ ، بل لا نسبة للذاتنا إليها ألبتة ، بل هى أجل من أن يعبر عنها باللذة والسرور والطيبة .

إلا أن تلك المعانى ليس لها حبارات عندنا ، فلا بد من الإبعاد فى الاستعارة ، كما نستمبر لفظ ( المريد ، والمختار ، والفاعل) منا ، مع القطع ببعد إرادته عن إرادتنا ، وبُعد قدرته وعلمه — وفى نسخة بدون عبارة ، وعلمه » — عن قدرتنا وعلمنا . ولا بعد فى أن يستبشع عبارة ( اللذة ) فيستعمل غيره .

والمقصود أن حالته أشرف من أحوال الملائكة ، وأحرى بأن يكون مغبوطاً . وحالة الملائكة أشرف من أحوالنا .

ولو لم تكن لذة إلا في شهوة البطن والفرج ، لكان حال الحمار والحنزير أشرف من حال الملائكة ، وليس لها لذة أى المبادئ من الملائكة المجردة عن المادة إلا في وفي نسخة بد ن كلمة 3 في ١ السرور بالشعور – وفي نسخة 1 وبالشعور ٤ – يما خص بها من الكمال والحمال – وفي نسخة 1 من الحمال والحمال ع – الذي لا يخشى زواله .

ولكن الذى للأول فوق الذى للملائكة ؛ فإن وجود الملائكة التى هى العقول المجرد ، وجود ممكن في ذاته ، واجب الوجود بغيره .

و إمكان العدم — وفي نسخة « والإمكان » — نوع شر — وفي نسخة بدون كلمة « شر » — ونقص ، فليس شيء بريثاً عن كل شر مطلقاً ، سوى الأول .

فهو الخير المحضى، وله البهاء والحمال الأكمل وفى نسخة و الجمال الكامل » — . ثم هو معشوق ، عشقه غيره أو لم يعشقه ، كما أنه — وفى نسخة و أن الله » — عاقل ، ، ومعقول ، عقله غيره أو لم يعقله .

وكل هذه المعانى راجعة إلى ذاته ، وإلى إدراكه لذاته ، وعقله له ، وعقله للماته ـــ وفى نسخة « وعقله لداته ، وعقله له » ـــ هو عين ذاته ؛ فإنه عقل مجرد ، فيرجع الكل إلى معنى واحد .

> فهذا طريق ـــ وفى نسخة ( وهذا الطريق ) ـــ تفهيم مذهبهم . وهذه الأمور منقسمة :

إلى ما يجوز اعتقاده ، فنيين أنه لا يصح على أصولهم -- وفي نسخة «أصلهم»-.

وإلى مالايصح اعتقاده ، فنبين فساده .

. . .

ولنعد إلى المراتب الحمسة ـــ وفى نسخة « إلى مراتب الحمس ، ـــ فى أقسام الكثرة ودعواهم نفيها ـــ وفى نسخة « بعينها ، ـــ

ولمنبين عنجزهم عن إقامة الدليل . ولنرسم -- وفى نسخة 1 ونرسم ؟ – كل واحد -- وفي نسخة بدون كلمة 1 واحد ؟ -- مسألة على حيادها .

[ ۱۲۹] \_ قلت:قد أجاد (۱) في أكثر ما ذكره \_ وفي نسخة « ذكر » \_ من وصف مذاهب \_ وفي نسخة « مذهب» \_ الفلاسفة في كون البارى سبحانه وتعالى واحداً ، مع وصفه بأوصاف كثيرة ، فلا كلام معه في هذا \_ وفي نسخة « فها » \_ إلا ما ذكره \_ وفي نسخة « ذكر » \_ من تسميته عقلا ، أنه يدل على معنى سلبي . وليس كذلك ، بل هو الاسم الأخص بذاته عند الفلاسفة المشائين بخلاف ما يراه أفلاطون من أن \_ وفي نسخة بدون كلمة «أن » \_ العقل غير المبدأ الأولى ، وأنه لا يوصف بأنه عقل .

وكذلك قوله فىالعقول المفارقة : إن فيها إمكاناً، وعدماً، وشراً، ليس هو من قولهم .

فلنرجع إلى ما ذكره في الرد علمهم في المسائل الخمس.

<sup>(</sup>١) رأى ابن رشد في الفزالي

## المسألة السادسة\* في نني الصفات

[١٣٠] ــ قال أبو حامد :

اتفقت الفلاسفة على استحالة إثبات : العلم . والقدرة ، والإرادة ، المبدأ الأول ، كما اتفقت عليه المعتزلة ــ وفى نسخة ه المعتزلة عليه هـــ

وزعموا أن هذه الأسامى ــ وفى نسخة والأسماء » ــ وردت شرعاً ، ويجوز إطلاقها لغة ، ولكن ترجع إلى ذات واحدة كما سبق ، ولا يجوز إثبات صفة ــ وفى نسخة « صفات » ــ زائدة على ذاته ، كما يجوز فى حقنا أن يكون علمنا ، وقدرتنا ، وإرادتنا ــ وفى نسخة بدون عبارة « وإرادتنا » ــ وصفاً لنا زائداً على ذاتنا .

وزعموا أن ذلك يوجب كثرة ؛ لأن هذه الصفات لوطرأت علينا ، لكنا نعلم أنها زائدة على الذات إذ ... وفي نسخة « أو » وفي أخرى، « إذا » ... تجردت ... وفي نسخة « تجددت » ... ولو قدرت ... وفي نسخة « قدر » ... مقارنة ... وفي نسخة « مقارنا » ... لرجودنا من غير تأخر ... وفي نسخة « تخرج » ... لا خرجت ... وفي نسخة « كونه زائداً » ... على الذات بالمقارنة عن كونها زائدة ... وفي نسخة « كونه زائداً » ... على الذات بالمقارنة

فكل شبئين إذا طرأ أحدهما على الآخر ، وعلم أن هذا ليس ذاك ، وذاك ليس هذا ، فلو افترقا أيضاً ، عقل كونهما ـ وفي نسخة « كونها » ـ شبئين .

فإذن لا تحرج هذه ــ وفى نسخة « لا نخرج من هذه » ــ الصفات ، بأن تكون مقارنة لذات الأول عن ــ وفى نسخة « على » ــ أن تكون أشباء ــ وفى نسخة « أسباب » ــ سوى الذات ، فيوجب ذلك كثرة فى واجب الوجود .

وهذا ... وفي نسخة « وهو » - محال ؛ فلهذا أجمعوا على نفي الصفات.

0 0 9

ه في نسخة (مسألة) وفي أخرى (مسألة سادسة) وفي رابعة (المسألة السادسة في إيطال مذهبهم في نني الصفات).

#### ( ۱۳۰ ) \_ قلت :

الذي يعسر على من قال بنني تعدد الصفات ، هو أن تكون الصفات وفي نسخة بدون عبارة و هو أن تكون الصفات » ــ المختلفة ترجع إلى ذات واحدة ، حتى يكون مفهوم العلم مثلا ، والإرادة ، والقدرة ــ وفي نسخة و والقدرة والإرادة » ــ مفهوماً واحداً، وأنها ذات واحدة ، وأن يكون أيضاً العلم والعالم ــ وفي نسخة « العلم . والعلم » ــ والقدرة والقادر ، والإرادة ، والمريد ، معنى واحداً .

. . .

والذي يعسر على من قال : إن ههنا ذاتاً ... وفي نسخة « ذات » ... وصفات ... وفي نسخة « وصفاتاً » ... زائدة على الذات أن تكون الذات شرطاً ... وفي نسخة « شرط » ... في ... وفي نسخة بدون كلمة « في » ... وجود ... وفي نسخة « وجوب » ... الصفات . والصفات شرطاً في كمال الذات .

ويكون المجموع من ذلك شيئاً واجب الوجود ، أى موجوداً واحداً ، ليس فيه علة ولا معلول .

لكن هذا لاجواب عنه فى الحقيقة إذا وضع أن ههنا شيئا واجب الوجود بذاته ــ فأنه ــ وفى نسخة « وإنه » ــ يجب أن يكون واحداً من جميع الوجوه ، وغير مركب .

من شرط ومشروط .

وعلة ومعلول .

لأن كل موجود بهذه الصفة : فإما أن يكون تركيبه واجباً .

وإما أن يكون ممكناً .

فإن كان واجباً ، كان واجباً بغيره لا بذاته ؛ لأنه يعسر

إنزال مركب قديم من ذاته ، أعنى من غير أن يكون له مركب ، وبعخاصة على قول من أنزل أن كل عرض حادث ؛ لأن التركيب فيه يكون عرضاً قديماً .

و إن كان ممكناً ، فهو محتاج ــ وفى نسخة ٥ يحتاج ٥ ــ إلى ما يوجب اقتران العلة بالمعلول .

. .

وأما هل ــ وفى نسخة ﴿ وأما أنه هل ﴾ ــ يوجد شىء مركب من ذاته على أصول الفلاسفة ، وإن جوزوا أعراضاً قديمة ــ وفى نسخة «قديماً » ــ فغر ممكن .

وذلك أن التركيب شرط فى وجوده ، وليس بمكن أن تكون الأجزاء هي فاعلة للتركيب ؛ لأن التركيب شرط فى وجودها ولذلك \_ وفى نسخة « وكذلك » \_ أجزاء كل مركب من الأمور الطبيعية ، إذا انحلت لم يكن الاسم المقول علها إلا باشتراك .

مثل اسم اليد \_ وفى نسخة بدون كلمة «اليد » \_ المقولة على التي هى جزء من الإنسان الحي ، واليد المقطوعة ، بل كل \_ وفى نسخة وبل كان المستركيب عند أرسطاليس ، فهو كائن فاسد ، فضلا عن \_ وفى نسخة « على » \_ أن يكون لا علة له .

. . .

وأما هل ــ وفي نسخة «وأما أنه هل » ــ تفضى الطريقة التي سلكها ابن سينا في :

واجب الوجود .

وممكن الوجود .

إلى \_ وفي نسخة (التي ) وفي أخرى (الذي ) \_ نفي مركب

قديم ، فليس تفضى إلى ذلك ؛ لأنه إذا فرضنا أن الممكن ينتهى إلى علة ضرورية .

والضرورية لا تخلو :

إما أن يكون لها علة .

أولا علة لها \_ وفي نسخة ( له ) \_

وأنه إن كانت لها علة فإنها تنتبي إلى ضروري لا علة له .

فان هذا القول إنما يؤدى من جهة امتناع التسلسل إلى وجود وفى نسخة « موجود » – ضرورى لا علة له فاعلة ، لا إلى موجود ليس له علة أصلا ؛ لأنه بمكن أن يكون له علة صورية ، أو مادية إلا أن يوضع أن كل ما له – وفى نسخة بدون عبارة « ماله » – مادة وصورة – وفى نسخة « صورة وهادة » – وبالجملة ؛ كل مركب ، فواجب أن يكون له فاعل خارج عنه .

وهذا يحتاج إلى بيان ، ولم يتضمنه القول المسلوك في بيان واجب الوجود ، مع ما ذكرنا أن \_ وفي نسخة بدل كلمة «أن» كلمة «ما» فيه من الاختلال .

ولهذا بعينه لا يفضى دليل الأشعرية ، وهو أن :

كل حادث له محدث.

الى – وفى نسخة «أزلى » – أول قديم ليس بمركب ، وإنما إلى أول ليس بحادث.

\* \* \*

وأما أن يكون العالم والعلم شيئاً واحداً ، فليس ممتنعاً ، بل واجب أن ينهى الأمر ، فى أمثال هذه الأشياء ، إلى أن يتحد المفهوم فهما ــ وفى نسخة « فها » ــ

وذلكِ أن العالم ، إن كان عالماً بعلم ، فالذي به يكون \_ وفي

نسخة « يكون به » ... العالم عالماً ، أحرى أن يكون عالماً ، وذلك أن ... وفي نسخة « لأن » .. كل ما استفاد صفة من غيره ، فتلك الصفة أولى بذلك الغير من المستفيد » ... الصفة أولى بذلك أن هذه الأجسام الحية التي لدينا ، إن كانت ليست حية من ذاتها ، بل من قبل حياة تحلها ، فواجب أن تكون تلك الحياة التي استفاد منها ما ليس بحى ، الحياة "، حية " بذاتها ، ويفضى الحياة التي استفاد منها ما ليس بحى ، الحياة "، حية " بذاتها ، ويفضى الأمر فيها إلى غير نهاية ...

وكذُّلك يعرض في العلم وسائر الصفات .

0 0 0

وأما كون الذات الواحدة ذات صفات كثيرة ، مضافة ، أو مسلوبة ، أو متوهمة ، بأنحاء مختلفة ، من غير أن تكون تلك الله متكثير ، \_ تلك الصفات ؛ فذلك أمر لا ينكر وجوده .

مثل كون الشيء.

موجوداً ، وواحداً ــ وفى نسخة وأو واحداً » ــ وممكناً وواجباً ــ وفى نسخة وأو واجباً » ــ

فان الشيء الواحد بعينه إذا اعتبر من جهة ما يصدر عنه شيء غبره ، سمى قادرًا وفاعلا ...

و إذا اعتر من جهة تخصيصه ... وفي نسخة ا تخصص ا وفي أخرى ا تخصصه ا ... أخرى ا تخصصه ا ... وفي نسخة الخرى التقابلين المتقابلين المتقا

و إذا اعتبر من جهة إدراكه لمفعوله ــ وفى نسخة (لمعقوله » وفى أخرى (لمعقول » وفى رابعة (لفعله » ــ سمى ــ وفى نسخة يسمى » ــ عالماً . وإذا اعتبر \_ وفي نسخة بدون عبارة ومن جهة إدراكه لمفعوله وإذا اعتبر ﴾ ألم العمم من حيث هو إدراك وسبب للحركة ، سمى \_ وفي نسخة «حياة » \_ إذ \_ وفي نسخة «إذا » \_ كان الحي هو المدرك المتحرك من ذاته .

. . .

و إنما الذى متنع وجود واحد بسيط ذى صفات كثيرة . قائمة بداتها ، و بخاصة إن كانت تلك الصفات جوهرية ، وموجودة بالفعل .

وأما إن كانت بالقوة فليس متنع عند الفلاسفة أن يكون الشيء ـ وفي نسخة بدون كلمة « الشي » ـ واحداً بالفعل، كثيراً بالقوة.

وهذه هی عندهم حال۔ أجزاء الحدود، مع المحدود۔ و نسخة ( الحدود ) ۔ .

[۱۳۱] ــ وقوله (۱) ــ وفي نسخة « قوله » ــ :

وزعموا أن ذلك يوجب كثرة إلى قوله : كوبهما — وفى نسخة : يكوبهما : — شيئين .

[ ۱۳۱] - يريد أن كون هذه الصفات مقارنة للذات ، ليس منع ذلك من وجوب كومها كثيرة فى نفسها ، كما تأخر وجودها عن الذات ، أو ـ وفى نسخة « و » ـ تأخر وجود بعضها عن بعض لما كان المفهوم عند العقل من ذلك واحداً .

[ ١٣٢] - ولما حكى أبو حامد قول الفلاسفة قال:

فيقال — وفى نسخة ﴿ يقال ﴾ — لهم : بم — وفى نسخة ﴿ وبم ﴾ — عرفتم

<sup>( 1 )</sup> أي أبي حامد .

استحالة ... وفى نسخة د استحالته ع ... الكثرة من هـ..لما الرجه ؟ وأنم مخالفون من ... وفى نسخة بدون كلمة دمن ع ... كافة المسلمين سوى المعتزلة ، فما البرهان عليه ؟ فإن قول القائل : الكثرة محال فى واجب الوجود ، مع كون اللمات الموصوفة واحدة ، يرجع إلى أنه يستحيل كثرة الصفات ، وفيه النزاع ، وليس استحالته معلوماً ... وفي نسخة د معلومة ع ... بالضرورة فلا بد من البرهان .

ولهم ، ــ وفي تسخة ، وهم ، ــ مسلكان :

الأول : قولم : البرهان عليه : أن كل واحد من الصفة والموصوف ، إذا لم يكن هذا وذاك ، — وفي نسخة • ذلك ، — ولا ذلك — وفي نسخة • ذاك ، — هذا :

فإما أن يستغنى كل واحد عن الآخر في وجوده .

أو يفتقر كل واحد إلى الآخر .

أو يستغنى واحد ـــ وفى نسخة «كل واحد » ـــ عن الآخر ،و يحتاج إ ليهـــ وفى نسخة بدون عبارة « إليه » ـــ الآخر .

فإن فرض كل واحـــد مستغنيا ، فهما واجبا ـــ وفى نسخة ، واجب » ـــ الوجود ـــ وفى نسخة ، وجود » ـــ وهو التثنية المطلقة ، وهو محال .

وإما أن يحتاج كل واحد منهما إلى الآخر ، فلا يكون واحد منهما واجب الوجود ، إذ ممنى واجب الوجود ما قوامه بذاته ، وهو مستغن من كل وجه ، عن غيره ، فا احتاج إلى غيره ، فذلك الغير علته ، إذ لو \_ وفى نسخة « ولو » \_ رفع ذلك الغير ، لا متنع وجوده ، فلا يكون وجوده من ذاته ، بل من غيره .

فإن ـــ وفى نسخة ( وإن ) ـــ قبل : أحدهما يحتاج ، دين الآخر ، فالمدى يحتاج معلول ، والواجب الوجود ، هو الآخر .

وأيهما — وفى نسخة ؛ ومهما » — كان معلولا افتقر — وفى نسخة ؛ فيفتقر » — إلى سبب ، فيؤدى إلى أن ترتبط ذات واجب الوجود بسبب .

[ ۱۳۲] - قلت : أما - وفى نسخة بدون كلمة (أما ) - إذا سلم الخصوم للفلاسفة أن ههنا موجوداً، هو واجب الوجود من ذاته .

وأن معنى واجب الوجود ــ وفي نسخة « الوجوب » ــ أنه لا علة له أصلا.

لا في ذاته مما بها قوامه . ولا من خارج .

فلا انفكاك لهم عما ألزمهم ، \_ وفي نسخة و ألزمهم ، \_ الفلاسفة ، وذلك أنه إن كانت الصفات متقومة بالذات ، فالذات هي الواجبة - وفي نسخة ( واجبة » - الوجود بذاتها ، والصفات بغرها ، فيكون واجب الوجود بذاته .. وفي نسخة بدون عبارة « بذاته » وفي أخرى « الذات » \_ هي \_ وفي نسخة « هو ، الذات. والصفات واجية بغرها.

ويكون المحموع مهما مركباً .

لكن الأشعريّة ليس تسلم لم أن واجب الوجود بذاته يدل \_ على هذا ؛ لأن برهام الايفضى إليه إذ كان برهامهم إنما يودى إلى ما لاعلة له فاعلة زائدة علما \_ وفي نسخة « عليه » \_

[ ١٣٣ ] » - قال أبو حامد:

والاعتراض على هذا أن يقال : المختار من هذه الأقسام هو القسم الأخير .

ولكن إبطالكم القسم الأول ، وهو التثنية المطلقة ، قد بينا أنه لا برهان لكم عليها في المسألة التي قبل هذه ، وأنها لا تم إلا بالبناء على نني الكثرة ، في هذه السألة ، وما بعدها .

فما - وفي نسخة 1 مما ٤ - هو فرع هذه المسألة كيف تبني - وفي نسخة « تبتني ، - هذه المسألة عليها - وفي نسخة ، عليه ، - ؟

ولكن المختار أن يقال : الذات في قوامها ــ وفي نسخة « قوامه » ـــ غير محتاجة - وفي نسخة ١ محتاج ١- إلى الصفات والصفات محتاجة إلى الموصوف، كما في حقنا. فيبنى قولهم : إن المحتاج إلى غيره لا يكون واجب الوجود .

فيقال ـــ وفى نسخة بزيادة ( لهم » ـــ إن أردتم ـــ وفى نسخة ﴿ أردت ﴾ ـــ بواجب الوجود أنه ليس له علة فاعلية ، فلم قلم — وفى نسخة و قلت » — ذلك ؟ ولم استحال أن يقال : كما أن ذات واجب الوجود ، قديم لا فاعل له ، فكذلك صفته - وفى نسخة ؛ صفاته » ــ قديمة معه ، ولا فاعل لها .

وإن أردتم — وفى نسخة و أردت و — بواجب الرجود أن لا يكون — وفى نسخة و الوجود أنه ليس و — له علة قابلية ، فهو ليس بواجب الرجود على هذا التأويل ، ولكنه مع هذا قديم — وفى نسخة ولاء — فاعل له فا أخيل لللك ؟

. . .

فإن قيل : واجب الوجود المطلق ، هو الذى ليس له علة فاعلية ولا قابلية ، فإذا سلم أن له علة قابلية ، فقد سلم كونه معلولا .

قلناً: تسمية اللنات القابلة علة قابلية من إصطلاحكم ، والدليل لم يدل على ثبوت واجب الوجود ــ وفى نسخة و وجود ٤ ــ بحكم اصطلاحكم ، و إنما دل على إثبات طرف ينقطع به تسلسل العلل والمعلولات ، ولم يدل إلا ــ وفى نسخة بدون كلمة و إلا ٤ ــ على هذا القدر .

وقطع التسلسل ممكن بواحد له صفات قديمة لا فاعل لها ، كما أنه ... وفي نسخة بدون عبارة « إنه » ... لا فاعل لذاته ، ولكنها تكون مقدرة ... وفي نسخة « متقررة » ... في ذاته ، فليطرح لفظ واجب الوجود ، فإنه ممكن التلبس فيه ؛ فإن البرهان لم يدل إلا على قطع التسلسل ، ولم يدل على غيره ألبتة ، قدعوى غيره تحكم .

. . .

فإن قيل : كما يجب قطع التسلسل فى العلة الفاعلية يجب تطعها فى القابلية؛ إذ لو افتقر كل موجود إلى محل يقوم فيه ، وافتقر المحل أيضاً إلى محل الزم — وفى نسخة ا إلى لزوم » — التسلسل كما لو افتقر كل موجود إلى علة ، وافتقرت العلة أيضاً إلى علة .

قلنا : صدقتم فلا جرم قطعنا هذا التسلسل – وفى نسخة بزيادة – و أيضاً ۽ – وفى نسخة وليس ۽ – ذاته قائمة – وفى نسخة وليس ۽ – ذاته قائمة – وفى نسخة وقائماً ۽ – يغيره .

كما أن علمنا فى ذاتنا ، وذاتنا عمل له ، وليس ذاتنا فى عمل . فالصفة انقطع تسلسل علنها الفاعلية مع الذات ؛ إذ لا فاعل لها ، كما لا فاعل للذات ، بل لم تزل الذات بهذه الصفة موجودة ، فلا — وفى نسخة ويلا ، — علة له ولا لعمفته — وفى نسخة ولعمفاته ، —

وأما العلة القابلية فلم - وفي نسخة ٥ لم، - ينقطع تسلسلها إلا على الذات .

ومن أين يلزم – وفى نسخة بدون كلمة ( يلزم » – أن ينتنى المحل حين – وفى نسخة " حتى » - وفى السلسل ، فكل أسخة " حتى الملة ؟ والبرهان ليس يضطر إلا إلى قطع التسلسل ، فكل طريق أمكن قطع التسلسل به ، فهو ، – وفى نسخة بحلف عبارة ( فهو » – وفاء بقضية البرهان الداعى إلى واجب الوجود .

و إن أريد بواجب الوجود شيء سوى - وفي نسخة بدون كلمة و سوى » -- موجود لبس له علة فاعلية ، حتى ينقطع به التسلسل ، فلا نسلم أن ذلك واجب أصلا .

ومهما - وفي نسخة و وبثى ٤ – اتسع العقل لقبول موجود قديم لا علة لوجوده . اتسع لقبول قديم موصوف لا علة لوجوده في ذاته وصفاته – وفي نسخة و وفي صفاته ٤ – جمعاً .

[ ۱۳۳] قلت :

قوله: (ولكن إبطالكم القسم الأول ، وهو التثنية المطلقة قد بينا أنه لا برهان لكم عليها \_ وفي نسخة بدون عبارة «عليها» \_ في المسألة التي قبل هذه، وأنها لا تتم إلا بالبناء على نفي الكثرة. يريد إبطالم أن يكون الموصوف ، والصفة ، كل واحد منهما قائماً \_ وفي نسخة «قائم» \_ بذاته ، وذلك أنه يلزم عنه \_ وفي نسخة بدون عبارة «عنه» \_ أن يستغي كل واحد منهما عن صاحبه ، فيكون إلها مستقلا بنفسه ، ويكون هنالك إثنينية ؛ إذ لا يكون هنالك إثنينية ؛ إذ لا يكون هنالك واحداً .

ولما كانوا قد استعملوا فى إبطال ـ وفى نسخة بدون كلمة «إبطال » ـ هذا النوع من الكثرة لزوم ـ وفى نسخة «ولزوم » ـ وجود أثنينية فى الالله عنها ، وكان الأمر فى البرهان يجب أن يكون بالعكس ، أى تبطل التثنية ـ وفى نسخة «الإثنينية » ـ من جهة إبطال الكثرة ، قال فيه: إنهم عكسوا فبينوا الأصل بالفرع .

. . .

والذي فعلوه هو معاندة ، لا بحسب الأمر في نفسه ، بل بحسب قول الخصم - وذلك أنخصومهم ينكرون الاثنينية .

وأنت ــ وفى نسخة «وأما أنت» ــ فقد علمت فى غير هذا الموضع أن المعاندة صنفان :

صنف بحسب الأمر في نفسه .

وصنف بحسب قول المعاند ــ وفي نسخة « المعاندة » ــ

وأن الحقيقة \_ وفى نسخة ووأن المعاندة » » \_ هى التى هى \_ وفى نسخة بدون كلمة وهى » \_ بحسب الأمر فى نفسه \_ وفى نسخة بحسب نفس الأمر » \_

وأن المعاندة الثانية، وإن لم تكن حقيقية ــ وفى نسخه وإن لم حقيقية » ــ فإنها قد تستعمل أيضاً .

. . .

[١٣٤] ــ ثم قال (١) : ولكن المختار أن يقال : اللـات في قوامها ــ وفي نسخة ؛ في قوامه » ــ غير محتاجة ــ وفي نسخة ؛ محتاج » ــ إلى الصفات .

والصفات ... وفي نسخة « والصفة » ... محتاجة إلى الموصوف ، كما في حقنا ... وفي نسخة بدون عبارة « في حقنا » ...

فيبتى قولهم : إن المحتاج إلى غيره لايكون واجب الوجود ـ وفي نسخة و وجود ١ــ

<sup>(</sup>١) أي النزالي .

[ ۱۳۶] ـ يريد أنه إذا وضع لهم هذا القسم من الأقسام التي استعملوا ـ وفي نسخة ( استعملوها » وفي أخرى ( استعملا » \_ في إبطال الكثرة آل الأمر معهم إلى أن يثبتوا :

أن الواجب الوجود ليس عكن أن يكون مركباً من صفة وموصوف. ولا أن يكون ذاته ذات صفات كثرة .

وهذا شيء ليس يقدرون عليه بحسب أصولم .

[ ١٣٥] ] \_ ثم أخل يبين أن المحال الذى راموا أن يلزموه \_ وفى نسخة بدون عبارة ويلزموه هـ عن إنزال هذا القسم ليس يلازم، فقال: فيقال \_ وفى نسخة بدون عبارة و فيقال ع \_ لهم \_ وفى نسخة بدون عبارة و لهم ع \_ : إن أردتم \_ وفى نسخة و أردت ع \_ بواجب الوجود أنه ليس له علة فاعلة .

فليم " و فى نسخة و شم » - قلم - وفى نسخة « قلت » - ذلك ؟
ولم استحال أن يقال : كما أن ذات واجب الوجود - وفى نسخة بدون كلمة
« الوجود » - قديم لا فاعل له ، فكذلك صفته - وفى نسخة « صفاته » - قديمة
- وفى نسخة بزيادة « معه » - ولا - وفى نسخة « لا » - فاعل له .

[١٣٥] ــقلت ـــهذا كله معاندة لمن سلك فى نفس الصفات طريقة ابن سينا فى إثبات واجب الوجود بذاته .

وأما الطريقة \_ وفى نسخة «الطريق» \_ الأقنع فى هذه \_ وفى نسخة « فى الله فى هذا ي فى المكن الوجود ؟ ـ وفى نسخة « الممكن الموجود » \_ الممكن الحقيقى ؛ ويرون أن كل ما دون المبدأ الأول ، هو مهذه الصفة .

وخصومهم من الأشعرية يسلمون هذا .

ويرون أيضاً أن كل ممكن ، فله فاعل .

وأن التسلسل ينقطع بالإفضاء ... وفى نسخة « بالأقصى » ... إلى ما ليس ممكناً في نفسه .

وخصومهم يسلمون لهم ذلك.

فاذا - وفى نسخة « وإذا » - سلم لم هذه ، ظن بها - وفى نسخة بدون عبارة « بها » - أنه يلزم عنها أن يكون الأول الذى انقطع عنده الإمكان ، ليس ممكناً ، فوجب أن يكون بسيطاً غير مركب لكن للأشعرية أن تقول - وفى نسخة « أن يقولوا » - : إن الذى ينتى عنه الإمكان الحقيقى ، ليس يلزم أن يكون بسيطاً ، وإنما يلزم أن يكون قدماً فقط - وفى نسخة بدون كلمة « فقط » - لا علة فاعلية له - وفى نسخة « له فاعلية » -

فلذلك ليس عند هؤلاء برهان على أن الأول بسيط من طريقة واجب الوجود.

. . .

[۱۳۲] - ثم قال (۱):

فإن قبل : واجب الوجود المطلق ، هو اللدى ليس له علة فاعلية ، ولاقابلية . فإذا سلم أن له علة قابلية ـــ وفى نسخة بدون عبارة وفإذا سلم أن له علة قابلية » ــــ فهو ليس بواجب ـــ وفى نسخة « لواجب » ـــ الوجود على هذا التأويل .

[ ١٣٦٦] \_ يريد: فان قالت الفلاسفة: إن البرهان قد أدى إلى أن واجب الوجود ليس له علة فاعلة \_ وفى نسخة « فاعلية » \_ فليس له قابلة \_ \_ وفى نسخة « قابلية » \_ \_

<sup>(</sup>١) أي أبو حامد .

و إذا وضعتم ذاتاً وصفات ــ وفى نسخة « وصفاتا » ــ فقد وضعتم علة قابلة .

[١٣٧] \_ ثم قال ؛ محيباً عن هذا \_:

قلنا : وإذا \_ وفى نسخة و فإذا » وفى أخرى هإذا » \_ سلم أن له علة قابلة \_ وفى نسخة و قابلية ه\_ فقد سلم كونه معلولا \_ وفى نسخة و علة » وفى أخرى بدون عبارة و قلنا : وإذا سلم . . . كونه معلولا » \_ .

قلنا : تسمية الذات القابلة \_ وفي نسخة «القابلية» \_ علة \_ وفي نسخة «علة قابلية» \_ من اصطلاحكم .

والدليل لم يدل على ثبوت واجب الوجود ... وفى نسخة د وجود » ... بحكم اصطلاحكم ، وإنما دل على إثبات طرف ينقطع به تسلسل العلل والمعلولات. ... وفي نسخة د والعلل » ... .

• • •

[۱۳۷] \_ يريد أن الأشعرية ليس تسلم أن تلك الذات الحاملة للصفات علة قابلة \_ وفي نسخة « فاعلة » \_ فيلزمهم أن يكون لها علة فاعلة \_ وفي نسخة « فاعلية » \_ ولم يدل واجب الوجود يحسب ما أدى إليه برهانكم على موجود ليس له علة قابلية \_ وفي نسخة « قابلة » \_ أن يدل على ماليس له ذات وصفات ، وإنما دل على أنه ليس له سبب فاعل . قلت : وهذا العناد لازم بحسب دليلهم ، ولو \_ وفي نسخة قلت : وهذا العناد لازم بحسب دليلهم ، ولو \_ وفي نسخة « إذ لو » \_ سلمت الأشعرية للفلاسفة \_ وفي نسخة بدون عبارة « للفلاسفة » \_ أن ما ليس له علة فاعلية ، ليس له علة قابلية ، لما انكسر بذلك قولم ؟ لأن الذات التي \_ وفي نسخة « الذي » \_ وضعول ، إنما هي قابلة للصفات ، لا للأول ؟ إذ يضعون أن

الصفات زائدة على الذات ، وليس يضعونها صفات ذاتية ، كما يضع ذلك النصارى .

[۱۳۸] - ثم قال (۱۱ : فإن قبل: كايجب قطع التسلسل في العلة الفاعلية بجب قطعة - وفي نسخة وقطعها على القابلية إذ لو افتقر كل مرجود إلى محل يقوم فيه ، وافتقر الحل أيضاً إلى محل - وفي نسخة وإلى عمل أيضاً ٤ - التسلسل ، وأفضى الأمر إلى مرجود لا محل له كالحال في العلة الفاعلية - وفي نسخة « كما لو افتقر كل مرجود إلى علة ، وافتقرت العلة أيضاً ٤ وفي أخرى إضافة « إلى علة » إلى ما سبق . كل ذلك بدل قوله ٩ وأفضى الأمر إلى مرجود لا محل له ، كالحال في العملة الفاعلية ٥ -

ثم قال \_ مجاوباً لهم \_ :

صدقتم ، غلا جرم قطعنا هذا التسلسل ... وفى نسخة بزيادة ﴿ أَيْضَا ع ... وَقَلَلُنَا ۚ إِنْ الصِفَةُ فَ وَلِيسَ ذَاتِهِ قَائَماً ﴾ ... وقى نسخة ﴿ وليس ذاتِه قائماً ﴾ ... بغيره ... وفى نسخة ﴿ وليس المنا فى خاتنا ﴾ وليس ... وفى نسخة ﴿ وليست ﴾ ... خاتنا فى على .

ا ۱۳۸ ] .. قلت :

هذا قول لا ارتباط له سهذه المسألة .

لا على \_ وفى نسخة بدون كلمة (على) \_ ما حكاه عن الفلاسفة .

ولا على ما قاله ــ وفي نسخة « قال » ــ محاوباً لهم .

فكأنه قول سفسطائى وذلك \_ وفى نسخة «سفسطائى وقال ٥ - : إن القول فى وجوب تناهى العلل القابلية ، ولا تناهيها ، لا نسبة بينه وبين المسألة المتكلم فيها ، وهى :

مل \_ وفي نسخة ( وهل هي » \_ من شروط الفاعل الأول أن يكون له علة قابلية ؟ وذلك أن الفحص عن تناهي العلل القابلية

<sup>(</sup>١) أي أبو حامد .

غير الفحص عن تناهى العلل الفاعلية ؛ فان من سلم وجود العلل الفابلية ، فيسلم ضرورة قطع تسلسلها - وفى نسخة «تسلمها » - بعلة قابلية أولى - وفى نسخة «أول » - خارجة عن الفاعل الأول ضرورة ، كما يسلم وجود فاعل أول خارج عن المواد القابلية . فالفاعل الأول ، إن كانت له مادة ، فليست تلك المادة

فالفاعل الأول ، إن كانت له مادة ، فليست تلك المادة معدودة ـ. وفي نسخة (محدودة ، وفي أخرى (معدومة ) ـ :

لا في القابلية الأولى .

ولا فيها دونها من القوابل لسائر الموجودات .

بل \_ وفى نسخة بدون كلمة « بل » \_ يلزم تلك المادة التي للفاعل الأول ، إن كانت \_ وفى نسخة « كان » \_ له مادة \_ أن تكون مادة خاصة به .

و بالحملة فتكون له. وذلك \_ وفى نسخة بدون عبارة « وذلك » \_ : إما بأن تكون هى الأولى له \_ وفى نسخة « الآلة » ؛ وفى نسخة بدون عبارة « له » \_ أو بأن ينهى إلى قابلية أولى .

وبالحملة فتكون \_ وفى نسخة بزيادة «له»\_ هذه القابلية، ليست من جنس القابلية المشروطة \_ وفى نسخة «المشرطة» وفى أخرى «المشركة» \_ فى وجود سائر \_ وفى نسخة بدون عبارة «فى وجود سائر» \_ الموجودات الصادرة عن الفاعل الأولى .

لكن إن كانت المادة شرطاً فى وجود الفاعل الأول ، فسيلزم وفى نسخة «سيلزم» فى أخرى «فيستلزم» — ضرورة أن تكون شرطاً فى وجود كل الفاعلات للمفعولات ، فتكون المادة ليست شرطاً فى وجود فعل الفاعل فقط ؛ إذ كان كل فاعل إنما يفعل فى قابل بل وأن تكون ، شرطاً فى وجود الفاعل ، فيكون كل فاعل جسماً .

وهذا كله لا تسلمه الأشعرية ، ولا تبطله .

0 0 0

فان قالوا: إن هذه الذات الموصوفة بهذه الصفات ، يلزم أن تكون جسها .

قيل لهم : النفس عندكم موصوفة بهذه الصفات \_ وفى نسخة بدون عبارة « يلزم أن تكون جسها قيل لهم . . . بهذه الصفات » \_ وهمى \_ وفى نسخة « همى » \_ عندكم ليست بجسم .

وهذا هو غاية ما تنتهي إليه الأقاويل الحدلية في هذه المسألة .

وأما الأقاويل البرهانية: في كتب القدماء الذين كتبوا في هذه الحكمة \_ وفي نسخة « الأشياء » \_ وبخاصة في كتب الحكم الأول لا ما \_ وفي نسخة « لا فيا » وفي أخرى « إلا أن ما » وفي رابعة « إلا ما » \_ أثبته في ذلك أبن سينا وغيره ممن ينسب إلى الإسلام إن ألفي \_ وفي نسخة « ألف » \_ له شيء في ذلك \_ وفي نسخة « ألف » \_ له شيء في ذلك \_ وفي نسخة « في هذا العلم يوفي أخرى « من هذه العلم » \_ هو من جنس الأقاويل الظنية ، لأنها من مقدمات عامة ، لا خاصة ، أي خارجة \_ وفي نسخة بدون عيارة « أي خارجة » \_ من طبيعة المفحوص عنه .

0 0 0

[٣٩٩] - وقوله (١): قلنا : فالصفة فيه - وفي نسخة بدون كلمة وقد » - انقطع تسلسل علمها الفاعلية مع الذات ؛ إذ لا فاعل لما ، كما لا فاعل للذات ، بل لم تزل - وفي نسخة و تزال » - الذات بهذه الصفة موجودة - وفي نسخة و مرحوقة » - فلا - وفي نسخة و بلا » - علة له ، ولا لصفته - وفي نسخة و لمسفاته » -

<sup>(</sup>١) أي أبي حامد.

[ ۱۳۹] \_ قلت :

هذا شيء لا يسلمه الخصوم، بل يقولون: إن من شرط الفاعل الأول أن لا يكون قابلا لصفة \_ وفي نسخة « للصفة » ـ لأن القبول يدل على هيولي .

وذلك أنه ليس بمكن أن يقطع التسلسل بوضع فاعل – وفى نسخة و فاعله به بأى صفة اتفق ، بل بفاعل لا يكون له فاعل أصلا ، ولا موصوف بصفة يلزم عنها أن يكون له فاعل .

وذلك أن وضع الصفة الفاعلية الأولى ... وفي نسخة « الأول » ... تقرم بعلة قابلية هي شرط ... وفي نسخة « شترك » وفي رابعة « غير طرف » وفي خامسة « غير شرط » ... في وجودها ، قد يظن أنه مستحيل ... فان كل ما له شرط في وجوده فاقترانه بالشرط هو من قبل علة غيره ؛ لأن الشيء لا يمكن أن يكون علة لمقارنته لشرط وجوده ، كما لا يكون علة لوجود نفسه ؛ لأن المشروط لا يخلو أن يكون قائماً بلاته ، من دون اقترائه بالشرط ، فيحتاج إلى علة فاعلة لتركيبه مع ... وفي نسخة بدون كلمة « مع » ... المشروط ؛ إذ لا يكون الشيء علة في وجود شرط وجوده .

لكن هذه كلها أمور عامة .

وبالحملة : فهذه المسألة بمكن أن يتصور فها شمه يقرب من اليقين من هذه الطريقة ؛ وذلك لا شتراك الاسم الذى : فى واجب الوجود بذاته .

وفی الممکن من ذاته ــ وفی نسخة « بذاته » وفی أخری « من بذاته » ــ الواجب من غیره، وفی سائر المقدمات التی تزاد ــ وفی

# نسخة ( تراد ) وفي أخرى ( ترد )\_ عليها .

. . .

[٤٤٠] ــ المسلك الثاني (١) : قال أبو حامد :

قولهم : إن العلم والقدرة فينا ، ليست داخلة ... وفى نسخة ؛ ليس داخلا ، ... فى ذاتنا ، بل كانت عارضة ... وفى نسخة ؛ هو عارض ، وفى أخرى ، كان عارضاً » ...

وإذا أثبت هذه الصفات للأولى ، لم تكن أيضاً داخلة ... وفي نسخة و لم يكن أيضاً داخلة ... وفي نسخة و لم يكن أيضاً داخلا » ... في ماهية ذاته ، بل كانت عارضة ... وفي نسخة و دائمة ... وإن كانت ... وفي نسخة و دائمة » ... دائماً ... وفي نسخة و دائمة » ... وأن كان » ... دائماً ... وفي نسخة و دائمة » ... عارض لا يفارق ، أو يكون لازماً لماهيته ... وفي نسخة و لماهية » وفي أخرى و الماهية » ... ولا يصبر بالملك مقوماً للماته .

وإذا — وفى نسخة و فإذا ۽ وفي أخرى ۽ وإن ۽ — كان عارضاً كان تابعاً للذات، وكان الذات سبباً فيه ، فكان معاولا . فكيف يكون واجب الوجود ؟

.

ثم قال أبو حامد ـــ وفى نسخة وقال أبو حامد، وفى أخرى وثم قال ، ـــ رداً على هذا القول

وهذا هو الأول مع تغيير عبارته .

فنقول : إن عنيتم بكونه تأبعاً للذات ، وكون الذات سبباً له ، أن الذات علة فاعلية - وفي نسخة و وأنها مفعولة ، - فاعلية له ، - وأنه مفعول - وفي نسخة و وأنها مفعولة ، - للذات ، فليس كذلك ؛ فإن ذلك ليس يلزم في علمنا بالإضافة إلى ذاتنا ؛ إذ ذواتنا ليست يعلة فاعلة لعلمنا .

وإن عنيم أن الذات عمل – وأن الصفة – وفى نسخة ( الصفات » – لا تقوم ينفسها فى غير محل – وفى نسخة ( فى غيره » – فهلما مسلم . فلم ً – وفى نسخة ( ولم » – بمنتم هذا ؟ فإن – وفى نسخة ( وإن » وفى أخرى ( بأن » وفى رابعة

<sup>(</sup>١) أى من كلام أبي حامه ، وقد سبق المسلك الأول .

و فيأن ۽ وفي خامسة د إن ۽ — عبر — وفي نسخة د يعبر ۽ — عنه بالتابع ، أو المعلول — وفي نسخة المارض ، أو المعلول — وفي نسخة د إذ » — لم يكن المعنى — وفي نسخة بدون عبارة د إذا لم يكن المعنى — وفي نسخة بدون عبارة د إذا لم يكن المعنى » — سوى أنه قائم باللمات قيام الصفات بالموصوف » — وفي نسخة د الصفات بالموصوف » وفي أخرى و الصفة بالموصوف » — وفي نسخة د السفات بالموصوف » وفي أخرى و قائماً في ذات ، وهو مع ذلك تديم فلا — وفي نسخة د ولا » وفي أخرى د وهو » — قائم له ؟

...

وكل ـــ وفى نسخة « فكل » ـــ أدلتهم "بويل بتقبيح العبارة بتسميته : ممكناً ، وجائزًا ، وتابعاً ، ولازماً ، ومعلولا ، وأن دلك مستنكر .

فيقال : إن أريد بذلك أن له فاعلا ، فليس كذلك .

وإن لم يرد به إلا أنه لا فاعل له ، ولكن له محل ، هو قائم فيه ، فليمبر عن هذا المعنى بأى عبارة أريد ، فلا استحالة فيه .

. .

[ ۱٤٠] \_ قلت : هذا تكثير من القول في معنى واحد . والفصل في معنى واحد . والفصل في هذه القضية ي وفي نسخة بدون كلمة « القضية ي وفي أخرى « هذا القضية » سبين \_ وفي نسخة « من » \_ الخصوم » \_ وفي نسخة « الخصم » \_ هو في نكتة \_ وفي نسخة « في ثلاثة » وفي أخرى م مسألة » \_ واحدة ، وهي :

هل يجوز فيما له علة قابلية أن لا ــ وفى نسخة بدون كلمة « لا » ــ يكون له ــ وفى نسخة « لها » ــ فاعل ؟ أو لا يجوز ذلك ــ وفى نسخة « اولا » ــ .

ومن أصول المتكلمين :

أن اقتران الشرط بالمشروط من باب الحائز .

وأن كل جائز يحتاج فى وقوعه وخروجه : إلى الفعل ، إلى مخرج .

وإلى مقارنة الشرط للمشروط ــ وفي نسخة ؛ بالمشروط ، ــ ولأن \_ وفي نسخة ، وأن ، \_ المقارنة هي شرط في وجود المشروط ، وليس بمكن أن يكون الشيء علة في شرط وجوده، ولا مكن أيضًا أن يكون الشرط هو العلة الفاعلة لوجود المشروط ؛ قَانَ ذَاتِنَا لِيستَ عَلَمُ فَاعِلَةً ـ وَفِي نَسْخَةً « فَاعِلِيةً » وَفِي أَخْرِي ، « فاعلا » ــ لوجود العلم مها ، ولكنها شرط فى وجود العلم قائماً مها .

ولذلك لم يكن بدعلي هذه الأصول من علة فاعلية أوجبت اقتران الشرط بالمشروط، وهكذا الحال في كل مركب من شرط ومشروط

واكن هذا كله ينكسر - وفي نسخة ﴿ ينكر ﴾ - على الفلاسفة بوضعهم السهاء قديمة ، وهي ذات وصفات ، ولا يضعون لها فاعلا ، على النَّحو الذي هُو الفاعل في الشاهد ، على ما يلزم من ذلك ، إلا أن يضعوا أن ههنا برهاناً \_ وفى نسخة «برهان، \_ يؤدى إلى ربط قدم عن رابط قدم \_ وفي نسخة بدون كلمة (قدم ) \_ وهو نوع آخر من الرباط \_ وفي نسخة ( الربائط ) \_ غير الذَّي في الكائنة الفاسدة فان هذه كلها مواضع فحص شديد .

وأما وضعهم أن هذه ــ وفي نسخة «هذا ؛ ــ الصفات ليست متقومة \_ وفي نسخة « متقومة » \_ مها الذات ، فليس بصحيح ؟ فان كل ذات استكملت بصفات ، صارت بها أكمل وأشرف ، فذاتها متقومة بتلك الصفات. فانا وفي نسخة «فان ، بالعلم ، والقدرة والإرادة ، صرنا أشرف من الموجودات التي ليست بعالمة . والذات منا التى قامت بها هذه الصفات ، هى مشتركة لنا وللجمادات ، فكيف يكون أمثال هذه الصفات أعراضاً تابعة لذاتنا ــ ؟ وفي نسخة «لذاتها » ـــ

هذا كله من قول من لم يرتض بالصفات النفسانية والعرضية .

[ ١٤١] - قال أبو حامد :

ور بما هولوا \_ وفى نسخة دعولوا » \_ بتقبيع العبارة بوجه \_ وفى نسخة د من وجه » \_ آخر ، فقالوا : هذا يؤدى إلى أن يكون الأول محتاجاً إلى هذه الصفات ، فلا يكون غنيا مطلقاً ، إذ الغنى المطلق لا \_ وفى نسخة د فلا » \_ بحتاج إلى غيره \_ وفى نسخة د غير ذاته » \_

تم قال ــ رادا عليهم ــ :

وهذا كلام وعظى - وفى نسخة و لفظى » - فى غاية الركاكة ؛ فإن صفات الكمال لا تباين ذات الكامل ، حتى يقال : إنه يحتاج - وفى نسخة و محتاج » - إلى غيره . فإذن لم يزل ، ولا يزال ، كاملا بالعلم والقدرة والحياة ، فكيف يكون محتاجاً ؟ أو كيف - وفى نسخة وكيف » - يجوز أن يعبر عن ملازمة الكمال ، بالحاجة ؟ وهو كقول القائل : الكامل من - وفى نسخة و ما » - لا يحتاج إلى كال .

و إن قيل – وفى نسخة « بدون عبارة « و إن قيل » – : فانحتاج إلى وجود صفات الكمال – وفى نسخة « الكامل » – للماته ، نافس .

فيقال ـــ وفى نسخة بزيادة «كما » ـــ لا معنى لكونه كاملا إلا وجود الكمال لذاته ـــ وفى نسخة ( بلماته » ـــ

وكذلك - وفى نسخة و فكذلك ع - لا معنى لكونه غنيا إلا وجود الصفات - وفى نسخة و بذاته ع - فكيف - وفى نسخة و بذاته ع - فكيف تنكر صفات الكمال - وفى نسخة و الصفات ع - التي بها تم الإلهية بمثل هذه التخيلات - وفى نسخة و الشفلية ؟

[ ١٤١] قلت:

والكمال ــ وفي نسخة ( والكامل ) ــ على ضربين .

كامل بذاته .

وكامل بصفات أفادته الكمال . وتلك الصفات يلزم ، ضرورة أن تكون كاملة بلداتها ؛ لأنها إن كانت \_ وفي نسخة بدون عبارة «كانت » \_ كاملة بصفات كمالية \_ وفي نسخة «كمالية أخرى » \_ يسأل أيضاً في تلك الصفات ، هل هي كاملة بذاتها ، أو بصفات ؟ فينتهي الأمر إلى كامل بذاته \_ وفي نسخة « بصفاته » \_ والكامل بغده بحتاج \_ وفي نسخة « عتاج » \_ وفي منة « عتاج » \_ وفي منة

والكامل بغيره يحتاج \_ وفى نسخة « محتاج » ــ ضرورة على الأصول المتقدمة ، إذا سلمت ؛ إلى مفيد له صفات الكمال وإلا كان ناقصاً .

وأما الكامل ـ وفى نسخة « الكمال» ــ بذاته ، فهو كالموجودات بذاته ، فما أحق أن يكون الموجود بذاته كاملا بذاته .

فإن كان ههنا موجود ــ وفى نسخة « موجوداً بــ بذاته، فيجب أن يكون كاملا بذاته ، وغنيا بذاته وإلا كان مركباً من :

ذات ناقصة .

وصفات لتلك الدات .

فإذا كان ذلك كذلك ، فالصفة والموصوف فيه واحد.

وما نسب إليه من الأفعال التي توجب أنها صدرت عن صفات متميزة فيه ، فهي على طريق الإضافة .

. . . .

[۱٤۲] ــ قال أبو حامد ــ مجيبــًا ــ وفى نسخة « محتجلًا » ـــ الفلاسفة . وما أشنع أن نكون نحن ــ وفى نسخة « نحن أن نكون » ـــ والبارى تعالى فى هذا المعنى بحال سوى : أعنى أن كون الكمال لذاتنا ، بصفات كمالية – وفي نسخة بدون عبارة و وما أشنع . . . بصفات كمالية » –

فإن قبل : إذا أثبتم ذاتا وصفة ، وحلولا للصفة بالذات ، فهو تركيب – وفى نسخة « مركب » – بحتاج إلى مركب ، نسخة « مركب » – وكل تركيب – وفى نسخة « مركب » – بحتاج إلى مركب ، ولملك لم يجز أن يكون الأول جسا لأنه مركب .

قلنا : قول القائل : كل مركب ـ وفي نسخة « تركيبه » ـ يحتاج إلى مركب، كقوله : كل موجود يحتاج إلى مرجد.

فيقال له : الأول قديم موجود — وفى نسخة « موجود قديم » — لا علة له ولا موجد ، فكذلك يقال : هو موصوف قديم ، ولا علة لذاته ولا لصفته ، ولا لقيام صفته بلذاته ، بل الكل قديم بلا علة .

وأما الحسم فإنما لم بحز – وفي نسخة «بجوز » – أن يكون هو – وفي نسخة يدون كلمة « هو » – الأول ؛ لأنه حادث من حيث إنه لا يخلو عن الحوادث

ومن لم — وفى نسخة بدون كلمة « لم » — يثبت له حدوث الجسم يلزمه — وفى نسخة « لم يلزمه » — أن يجموز — وفى نسخة بدون عبارة « أن يجموز » — أن تكون العلة الأولى جسما ، كما ستلزمه — وفى نسخة « يستلزمه » — عليكم من بعد .

## [ ۱٤٢] قلت :

والتركيب ليس هو مثل الوجود ؛ لأن التركيب هو مثل التحريك : أعنى صفة انفعالية زائدة على ذات الأشياء التي قبلت ـ وفي نسخة « قلبت » ـ التركيب .

والوجود هو صفة هي الذات بعيبها . ومن قال غير هذا فقد أخطأ .

وأيضاً المركب ليس ينقسم . إلى مركب من ذاته . ومركب من غيره . فيلزم أن ينتهى الأمر ـ وفى نسخة «الأمور » ـ إلى مركب قدم ، كما ينتهى الأمر فى الموجودات إلى موجود قدم . وقد تكلمنا فى هذ ه المسألة فى ـ وفى نسخة بدون كلمة « فى » ـ غير ما موضع .

وأيضاً إذا كان الأمر ، كما قلنا من أن التركيب أمو زائد على الوجود ، فلقائل أن يقول :

إن كان يوجد مركب من ذاته ، فسيوجد متحرك من ذاته . وإن وجد متحرك من ذاته ، فسيوجد المعدوم من ذاته ؛ لأن وجود المعدوم هوخروج ما \_ وفى نسخة «ما هو »\_ بالقوة ؛ لله الفعل .

وكذلك الأمر في الحركة والمتحرك .

وليس كذلك الوجود \_ وفى نسخة 1 الموجود 1 \_ لأنه ليس صفة زائدة على الذات .

فكل موجود لم يكن وقتاً موجوداً بالقوة ، ووقتاً موجوداً ــ وفى نسخة «موجود» ــ بالفعل ، فهو موجود بذاته .

وللتحرك وفى نسخة «والمحرك» وجوده إنما هو مع القرة المحرك ـ فلدلك احتاج ـ وفى نسخة «احتبج» ـ كل متحرك إلى محرك :

والفصل فى هذه المسألة أن المركب لا يخلو :

أن يكون كل واحد من جزئيه أو وفي نسخة بدون عبارة «جزئيه أو سخة ( تركب كل «جزئيه أو » أجزائه التي تركب منها واحد منها » مشرطاً وفي نسخة ( شرط » من وجود صاحبه بجهتين مختلفتين م كالحال في

المركبات من مواد وصور عند المشائين . أو لا يكون واحد منهما \_ وفي نسخة « كل واحد منهما » \_ شرطاً في وجود صاحبه .

أو يكون أحدهما شرطاً في وجود الثاني ، والثاني ليس شرطاً في

وجود الأول .

فأما \_ وفى نسخة ( وأما ) \_ القسم الأول : فليس مكن أن يكون قدعاً ؟ وذلك أن التركيب نفسه ، هو شرط فى وجود الأجزاء فليس \_ وفى نسخة ( وليس ) \_ عكن أن تكون الأجزاء هى علم التركيب ، ولا التركيب \_ وفى نسخة بدون عبارة ( ولا التركيب ـ علم نفسه \_ وفى نسخة بدون عبارة بدون عبارة ولا التركيب . علم نفسه ، إلا لو كان الشيء علم نفسه \_ وفى نسخة بدون عبارة وإلا لو كان الشيء علم نفسه » \_ .

ولذلك ، أمثال هذه المركبات هي كاثنة فاسدة ، ولا بد لها من فاعل يخرجها من العدم إلى الوجود .

وأما القسم الثانى : أعنى إن لم يكن ، ولا \_ وفي نسخة ( V ) وفي أخرى بدون العبارتين \_ واحد \_ وفي نسخة ( V ) من الحزاين شرطاً في وجود صاحبه ، فإن أمثال هذه إذا لم يكن في طباع أحدهما أن يلازم الآخر فإنها \_ ؛ وفي نسخة ( V ) وفي نسخة واتي وفي نسخة واتي وفي نسخة واتي ولي ولي نسخة واتي ولي نسخة واتي ولي نسخة واتي ولي ولي نسخة واتي ولي ولي نسخة واتي ولي المركب خارج ولي المركب خارج ولي نسخة واتي ولي المركب خارج ولي المركب ول

وأما إن كانت طباعها تقتضى \_ وفى نسخة « تقتنى » \_ التركيب ، وهما فى أنفسهما \_ وفى نسخة « نفوسهما » \_ قدعان ، فواجب أن يكون المركب مهما \_ وفى نسخة بدون عبارة « مهما » \_ قدعاً ، لكن لا بد له من علة تفيده الوحدانية ؛ لأنه لا يمكن أن يوجد شيء قديم ، الوحدانية له بالعرض .

وأما إن كان أحدهما شرطاً في وجود الآخر ، والآخر ليس شرطاً فيه : كالحال في الصفة والموصوف الغبر جوهرية .

فإن كان \_ وفى نسخة ١ إن كان » \_ الموصوف \_ وفى نسخة «الوصف » \_ قديمًا ، ومن شأنه أن لا \_ وفى نسخة «أن » \_ تفارقه الصفة ، فالمركب قدم .

وإذا كان هذا هكذا، فليس يصح أن يجوز محوز وجود مركب قدم ، إلا أن \_ وفى نسخة «أن» بدون «إلا » \_ يتبين \_ وفى نسخة «أن» بدون «إلا » \_ يتبين \_ وفى نسخة «تبين » \_ على طريق الأشعرية أن كل جسم محدث ؛ لأنه إن وجد مركب قدم ، وجدت أعراض قدمة ، أحدهما التركيب ؛ لأن أصل ما يبنون \_ وفى نسخة «عنون» \_ عليه وجوب حدوث الأعراض ، أنه \_ وفى نسخة «أن » \_ لا تكون الأجزاء التى \_ وفى نسخة «الأجزاء » الذى » \_ تركب مها الحسم عندهم ، إلا بعد افتراق .

فَإِذَا جَوزُوا مَرَكِباً قَدَعاً ، أَمَكَنَ أَنْ يُوجِدُ اجْبَاعٍ لَمْ يَتَقَدَّمُهُ افتراق ، وحركة لم يتقدمها سكون .

فإذا جاز هذا أمكن أن يوجد جسم ذو أعراض قديمة ، ولم يصح لهم أن ما لا يخلو عن ــ وفى نسخة « من » ــ الحوادث . حادث .

وأيضاً قد قيل: إن كل مركب إنما يكون واحداً من قبل وحدة موجودة فيه ، وتلك الوحدة إنما توجد فيه من قبل شيء هو واحد بذاته .

و إذا كان ذلك كذلك ، فالواحد بما هو واحد متقدم ـــ وفي نسخة « يتقدم » ـــ على كل مركب . وهذا الفاعل الواحد إن كان أزليا ، ففعله الذى هو إفادة جميع الموجودات ، الوحدات التي بها صارت موجودة واحدة ، هو فعل دائم أزلى ، لا فى وقت دون وقت، فان الفاعل الذى يتعلق فعله بالمفعول فى حين خروجه من القوة إلى الفعل ، هو فاعل محدث ضرورة ، ومفعوله محدث ضرورة .

وأما الفاعل الأول ففيه ــ وفى نسخة « ففعله» وفى أخرى « فله » ــ تعلق بالمفعول على الدوام .

والمفعول تشو به \_ وفى تسخة « تشعر به » \_ القوة على الدوام . فعلى هذا ينبغى أن يفهم الأمر فى الأول سبحانه وتعالى مع جميع الموجودات .

وهذه الأشياء إذ لا يمكن أن تتبين في هذا الوضع ، فلنضرب وفي نسخة « ولنصرف » مع عنها ؛ إذ كان الغرض إنما هوأن نبين أن ما يحتوى عليه هذا الكتاب من الأقاويل ، هي أقاويل غير برهانية ، وأكثرها سفسطائية ، وأعلى مراتبا أن تكون جدلية ، فإن الأقاويل – وفي نسخة « أقاويل » – البرهانية قليلة جداً (۱)، وهي من الأقاويل بمنزلة الله هب الإبريز من سائر المعادن ، والدر الخالص من سائر المجاهر ، فلنرجع إلى ما كنا فيه .

[١٤٣] ــقال أبوحامد :

وكل — وفى نسخة و وكان ، وفى أخرى و فكل ، وفى رابعة و كل ، ــــ مسالكهم ــــ وفى نسخة و مسالككم ، ــــ فى هذه المسألة تخييلات .

ثم أنهم لا يقدرون على رد جميع ما يثبتونه ــ وفى نسخة « ينسبونه » وفى أخرى انسبوه ٩ ــ الذات فإنهم أثبتوا .

<sup>(</sup>١) الجدل مرتبة أنزل من البرهان

كونه عالماً ويلزمهم أن يكون ذلك زائداً على محرد الوجود .

فيقال — وفى نسخة « فنقول » — لهم أتسلمون أن — وفى نسخة بدون كلمة « أن » — الأول يعلم غير ذاته ؟

> ومهم من - وفي نسخة و ما » - سلم - وفي نسخة و يسلم » - ذلك . ومهم من قال : لا يعلم إلا ذاته .

فأما — وفى نسخة « وأما » — الأول : فهو الذى اختاره ابن سينا ؛ فإنه يزم — وفى نسخة « زيم » — أنه يعلم الأشياء كلها بنوع كلى لايلخل تحت الزمان ، ولا يعلم الحزئيات التى يوجب تجدد الإحاطة سا تغيراً فى ذات العالم — وفى نسخة « العلم » —

فنقول : علم الأول بوجود كل – وفى نسخة « بكل » – الأنواع والأجناس التي لانهاية لها ، هين علمه بنفسة ؟ أو غيره ؟

فإن قلتم : إنه غيره ، فقد أثبتم كثرة ، ونقضبتم القاعدة .

وإن قلم : إنه صيته لم يتميزُوا عمن يدعى أنْ علم الإنسان بغيره ــ وفى نسه و لغيره ٤ ــ عين ـــ وفى نسخة و غير ٤ ــ علمه ينفسه ، وعين ــ وفى نسخة و وغير ذاته ـــ وفى نسخة بدون عبارة و وعين ذاته ٤ ـــ ومن قال ذلك سفه ـــ وفى نه بدون كلمة و سفه ٤ ـــ فى عقله .

وقيل - وفي نسخة « من قبل » - حد الشيء الواحد - وفي نسخة « اللواحة أن يستحيل في الوهم الجمع فيه بين النفي والإثبات .

فالعلم بالشيء الواحد ، لما كان شيئًا ــ وفى نسخة بدون كلمة و شيبًا واحدًا ، استحال أن يتوهم في حالة واحدة ، موجودًا ومعدومًا .

ولما لم يستحل - وفي نسخة ويستحيل ، - في الوهم أن يقدر علم الإ ينفسه . دون علمه بغيره ، قبل - وفي نسخة و ولذلك رجب أن يصدق ، أن علمه بغيره ، غير علمه بنفسه ؛ إذ لو كان هو هو ، لكان نفيه نفيًا وإثباته إثباتاً له : إذ يستحيل أن .

يكون زيد موجوداً وزيد معدوماً .

أعنى هو بعينه في حالة واحدة .

ولا يستحيل مثل ذلك في العلم بالغير ، مع العلم ينفسه .

وَكُذَا فَى عَلَمُ الْأُولِ بِلْمَاتِهِ ، مَعْ عَلَمُهُ بِغَيْرِهُ ؛ إذْ يَمَكَنُ أَنْ يَتَوْهُمُ وَجُودُ أُحَدُهُما . دون الآخر ؛ فهما إذن شيئان .

ولا يمكن أن يتوهم وجود ذاته ، دون وجود ذاته - وفى نسخة ٥ وجود غيره ، --فلو كان الكل كذلك ، لكان هذا -- وفى نسخة ٥ وهذا ، -- التوهم -- وفى نسخة ٥ النوع ، -- محالا .

وكل ــــ وفى نسخة 1 فكل 2 ـــ من اعترف من الفلاسفة بأن الأول يعرف غير ذاته ـــ وفى نسخة 1 غيره ٤ ـــ فقد أثبت كثرة لا محالة .

[ ١٤٣] \_ قلت : حاصل هذا القول في الاعتراض على من قال :

إن الأول يعقل ذاته ، ويعقل غبره .

أن ــ وفى نسخة (وإن) وفى أخرى (فإن) ــ علم الأول بذاته ، غبر علمه بغيره .

وهذا تمويه ؛ فإن هذا يفهم منه معنيان :

أحدهما : أن يكون علم زيد بنفسه الشخصية ، هو علمه بغره . فهذا لا يصبح ألبتة .

والمعنى الثانى: أن يكون علم الإنسان بغيره التى هى الموجودات هو ـــ وفى نسخة ( هي » ـــ علمه بذاته . وهذا صحيح .

. . . .

وبيان ذلك : أنه ليست ذاته أكثر من علمه بالموجودات . فإن كان الإنسان كسائر الأشياء ، إنما يعلم ماهيته التي تخصه وكانت ماهيته هي علم الأشياء . فعلم الإنسان ضرورة بنفسه هو علمه بسائر الأشياء ؛ لأنه إن كان غيراً فذاته غير \_ وفي نسخة بدون كلمة «غير ) \_ علم الأشياء .

وذلك بين فى الصانع ؛ فإن ذاته التي بها يسمى ــ وفى نسخة « يسمى بها » ــ صانعاً ، ليست شيئاً أكثر من علمه بالمصنوعات .

[184] - وأما قوله(١):

إنه لوكان علمه بنفسه ، هو علمه بغيره لكان نفيه نفياً له ، وإثباته إثباتا له .

[ ١٤٤] - فانه - وفى نسخة بدون عبارة «فإنه» - يريد أنه لو كان علم الإنسان بنفسه ، هو علمه بغيره ، لكان إذا لم يعلم الغبر ، لم يعلم ذاته .

أُعنى إذا جهل الغير ، جهل ذاته . وإذا علم الغير علم ذاته . . . . فإنه قول :

صادق من جهة .

كاذب من جهة .

لأن ماهية الإنسان هو ــ وفي نسخة ( هي » ــ العلم .

والعلم هو المعلوم من جهة . وهو غيره ــ وفى نسخة ( وهو غير المعلوم » ؛ وفى أخرى ( وغير المعلوم » ــ من جهة أخرى .

، فإذا جهل معلوماً ما ، فقد جهل جزأ من ذاته .

وإذا جهل جميع المعلومات ، فقد جهل ذاته .

فنى هذا العلم عن الإنسان ، هو نوعلم الإنسان بنفسه ؛ لأنه إذا انتنى عن العالم \_ وفى نسخة «العلم \_ \_ المعلوم ، من جهة ما المعلوم والعلم \_ وفى نسخة «العلم والمعلوم » \_ شىء واحد، انتنى علم الإنسان بنفسه .

<sup>(</sup>١) أي أب حامد .

وأما المعلوم من جهة ما هو غير العلم ، فإنه غير الإنسان وليس يوجب انتفاء ــ وفي نسخة «انتفى » ــ هذا العلم عن الإنسان انتفاء ــ وفي نسخة «انتفى » ــ علم الإنسان بنفسه .

وكذا الحال فى الأشخاص ؛ فإنه ليس علم زيد بعمرو ، هو نفس زيد ؛ ولذلك قد يعلم زيدذاته مع جهله بعمرو ... وفى نسخة « بعمر » ... .

### [140] — قال أبو حامد :

فإن قبل : هو لا يعلم الغير بالقصد الأول ، بل يعلم ذاته مبدأ للكل ، فيلزمه العلم بالكل بالقصد الثانى ؛ إذ لا يمكن أن يعلم ذاته إلا مبدأ ؛ فإنه حقيقة ذاته » ولا يمكن أن يعلم ذاته مبدأ نفيره – وفى نسخة ، الغير ، – إلا ويدخل الغير فى علمه بطريق التضمن واللزوم .

ولا يبعد أن يكون لذاته لوازم، وذلك لا يوجب كثرة فى ماهية الذات ، وإنما يمتنع أن يكون فى نفس الذات كثرة .

والجواب من وجره :

الأول : أن قولكم : إنه يعلم ذاته مبدأ ، تحكم ... وفي نسخة و تحكم محض ، ... بل ينبغي أن يعلم وجود ذاته فقط ... وفي نسخة بدون كلمة و فقط » ...

فأما — وفى تسخة « وأما » — العلم بكونه مبدأ، فزائد — وفى نسخة « يزيد » — على العلم بالرجود — وفى نسخة « يزيد » — على العلم بالرجود » وفى أخرى « يوجود ذاته » — لأن المبدئية إضافة إلى اللدات ، وفى نسخة « للمبدئية إلى اللدات » وفى أخرى « إضافة المبدئية إلى اللدات » وفى أخرى « إضافة المبدئية إلى اللدات » ص

ولو لم تكن المبدئية إضافة – وفى نسخة ﴿ إضافية ﴾ لـ لتكثر ذاته ، وكان له وجود ومبدئية ، وهما شيئان – وفى نسخة ﴿ ويجوز أن يعلم الذات ولا يعلم كونه مبدأ ؛ لأن كونه موجوداً ومبدأ شيئان ﴾ –

وكما مجوز \_ وفى نسخة و كما لا مجوز ۽ \_ أن يعلم \_ وفى نسخة و يعرف، \_ الإنسان ذاته ، ولا يعلم كونه معلولا ؛ لأن \_ وفى نسخة \_ ولأن علم ، \_ كونه معلولا ، إضافة له إلى علته \_ وفى نسخة و إلى علة ، وفى أخرى و إلى علة له ، \_

فكللك ــ وفي نسخة « وكذلك » ـ كونه علة ، إضافة له إلى معلوله .

فالإلزام قائم في مجرد قولم : إنه يعلم كونه مبدأ : إذ فيه :

علم الدات \_ وفي نسخة ، بالذات ، \_

والمبدئية ، وهو الإضافة . والإضافة غير الذات .

فالعلم بالإضافة غير العلم بالذات ، بالدليل الذي ذكرناه .

وهو أنه يمكن ـــ وفى نسخة «ممكن» ـــ أن يتوهم العلم باللـات، دون العلم بالمبدئية .

ولا يمكن أن يتوهم العلم بالذات ، دون العلم بالذات ؛ لأن الذات واحدة .

[ ١٤٥] \_ قلت :

كلام الفلاسفة مع هذا الرجل فى هذه المسألة ينبى ــ وفى نسخة « مبنى ٤ـعلى أصول لهم يجب أن تتقدم فيتكلم ــ وفى نسخة زيادة «معهم ٣ـ فها ؛ فإنهم إذا سلم لهم ما وضعوه مها ، وعلموا أن البرهان قادهم إليه، لم يلزمهم شىء من هذه الإلزامات كلها.

وذلك أن القوم يضعون : أن الموجود الذى ليس بجسم ، هو فى ذاته ــ وفى نسخة « غاية » ــ علم فقط .

وذلك أنهم يرون أن الصور إذا كانت غر عالمة ؛ لأنها في

 <sup>(</sup>١) أى الفلاصفة ، وفى التعمير با (ترموا) ما يشعر بأنه لا يرى نيا يزهمون ثوة تحمله مل موافقتهم عليه ، فهو إنما يحكى رجهه نظريم ويصورها فقط .

مواد ، فإذا وجد شيء ليس قائماً في مادة ، علم أنه عالم ــ وفي نسخة وعلم ، ــ

وعلم ذلك بدليل أنهم وجدوا أن الصور المادية إذا تجردت في النفس ـ وفي نسخة «نفس » ـ من مادتها، صارت ـ وفي نسخة «صار» ـ علماً وعقلا .

وأن العقل ليس شيئاً أكثر من الصور المتجردة من المادة .

وإذا كان ظلك كذلك، فيا كان ليس عرداً في أصل طبيعته، فالتي هي حودة في أصل طبيعته، فالعقل » - مجردة في أصل طبيعتها، أحرى أن تكون علماً وعقلا.

ولما كانت معقولات الأشياء هي حقائق أشياء .

وكان - وفي نسخة و وإنكان ، - العقل ليس شيئاً أكثر من إدراك المعقولات ، كان العقل منا - وفي نسخة . « هنا » - هو المعقول بعينه ، من جهة ما هو معقول ، ولم يكن هنالك - وفي نسخة بدون عبارة ، هنالك ، - مغايرة بين العقل والمعقول ، إلا من جهة أن المعقولات هي معقولات أشياء ليست في طبيعها عقلا ، وإنما تصبر عقلا بتجريد العقل صورها من المواد ، ومن قبل هذا لم يكن العقل منا هو المعقول من جميع الحهات .

فإن ألفى شيء فى غير مادة ، فالعقل منه هو المعقول من جميع الجهات ،وهو عقل المعقولات ولابد

ولأن \_ وفي نسخة « لأن ، \_ العقل ليس هو شيئاً \_ وفي نسخة « شيئاً هو » \_ أكثر من إدراك نظام الأشياء الموجودة ، \_ وترتيها .

ولكنه واجب فيا هو عقل مفارق أن لا يستند في عقل الأُشياء الموجودة وترتيبها – وفي نسخة بدون عبارة « وترتيبها » وفي أخرى بدون عبارة الموجودة وترتيبها ٤ - إلى الأشياء الموجودة ، ويتأخر معقوله عنها ؛ لأن كل عقل هو بهذه الصفة ، فهو تابع للنظام الموجود في الموجودات ، ومستكمل به ، وهو ضرورة يقصر فيا يعقله من الأشياء ·

ولذلك كان العقل منا مقصراً عما تقتضيه طبائع الموجودات من الترتيب والنظام الموجود فها .

فإن كانت طبائع الموجودات جارية على \_ وفى نسخة «خارجة عن » \_ حكم العقل ، وكان هذا العقل منا \_ وفى نسخة «منها » وفى أخرى « الذى فينا » وفى رابعة « الذى لنا » \_ مقصراً عن إدراك طبائع الموجودات .

فواجب أن يكون ههنا علم بنظام \_ وفى نسخة « ونظام »\_ وترتيب ، وهو السبب فى النظام والترتيب والحكمة الموجودة فى موجود موجود .

وواجب أن يكون هذا العقل ... وفي نسخة والعلم » ... النظام ... وفي نسخة وبالنظام » وفي أخرى وللنظام » ... الذي منه ، هو السبب في هذا ... النظام الذي في الموجودات .

وأن يكون إدراكه لا يتصف بالكلية ، فضلا عن الحزئية ؛ لأن الكليات معقولات تابعة للموجودات ، ومتأخرة ـ وفي نسخة « أو متأخرة » ـ عنها .

وذلك العقل ، الموجودات تابعة له ، فهو عاقل ضرورة للموجودات بعقله من ذاته النظام والترتيب الموجود فى الموجودات لا بعقله شيئًا خارجًا عن ذاته ؛ لأنه كان يكون معلولا عن الموجود ـ وفى نسخة بدون عبارة (فى الموجودات لا بعقله . . . معلولا عن الموجود = الذى يعقله = لا علة = وفى نسخة ( يعقل = لا علة = وفى نسخة ( ولاعلة = له = وكان يكون مقصراً .

. .

و إذا فهمت هذا من ـ وفي نسخة بدون كلمة ١ من ١ ـ م مذهب ـ وفي نسخة ١ مذاهب ١ ـ القوم ، فهمت :

أن \_ وفى نسخة بدون عبارة «وإذا فهمت هذا من مذهب القوم فهمتأن » ووضع عبارة «لأن » مكانها \_ معرفة الأشياء بعلم كل ، هو علم ناقص ؛ لأنه علم لها بالقوة .

وأن العقل المفارق لا يعقل إلا ذاته

وأنه يعقل \_ وفى نسخة ولعقله » \_ ذاته \_ وفى نسخة « بذاته » \_ يعقل \_ وفى نسخة بدون كلمة « يعقل » \_ جميع الموجودات ؟ إذ كان عقله ليس شيئاً أكثر من النظام والترتيب الذى فى جميع الموجودات.

وذلك النظام والترتيب هو الذي تتقبله ـ وفي نسخة « يتقبل» ـ القرى الفاعلة ذوات النظام والترتيب ، الموجودة ـ وفي نسخة « الموجود» ـ في جميع الموجودات ، وهي التي تسمها ـ وفي نسخة « تسميه » ـ الفلاسفة ، الطبائع ؛ فإنه يظهر أن كل موجود ففيه أفعال جارية على نظام العقل وترتيبه .

وليس يمكن أن يكونِ ذلك بالعرض .

ولا يمكن أن يكون \_ وفى نسخة بدون عبارة ( ذلك بالعرض ولا يمكن أن يكون ، \_ من قبل عقل شبيه بالعقل الذى فينا ، بل من قبل عقل أعلى من جميع الموجودات ، وليس هو لا

- وفي نسخة بدون كلمة « لا » - كليا ، ولا جزئياً .

فإذا فهمت هذا من مذهب القوم انحلت ـ وفي نسخة

« انجلت » - لك جميع الشكوك التي أوردها هذا الرجل عليهم في

هذا الموضع ــ وفي نسخة « الوضع» ــ

وإذا أأنزلت أن العقل الذى هنالك شبيه بعقل الإنسان، لحقت تلك الشكوك المذكورة ؛ فإن العقل الذى فينا ، هو الذى يلحقه التعدد والكثرة .

وأما ذلك العقل .

فلا يلحقه شيء من ذلك ، وذلك أنه برىء عن الكثرة اللاحقة لهذه المعقولات وليس يتصور فيه مغايرة بين المدرك والمدرك.

وأما العقل الذى فينا

فا دراكه ذات الشيء .

غر إدراكه أنه مبدأ الشيء

وكذلك إدراكه غيره ، غير إدراكه ــ وفى نسخة (إدراك) ــ ذاته بوجه ما .

ولكن فيه شبه \_ وفى نسخة وشبه » \_ من ذلك العقل وذلك العقل وذلك العقل هذا » \_ الشبه

ودنك أن المعقولات التي في ذلك العقل برية \_ وفي نسخة

« بريثة » ــ من النقائض التي لحقتها ــ وفي نسخة « لحقها » ــ في هذا العقل منا

مثال \_ وفى نسخة ؛ بيان ؛ \_ ذلك أن العقل إنما \_ وفى نسخة « العقل إذا ؛ \_ صار هو المعقول من جهة ما هو معقول ؛ لأن ههنا عقلا هو المعقول من جميع الحهات ؛ وذلك أن كل

ما وجدت فيه صفة ناقصة ؛ فهى موجودة له ضرورة من قبل موجود فيه تلك الصفة كاملة:

مثال ذلك : أن ما وجلت فيه حرارة ناقصة ، فهي موجودة له من قبل شيء ــ وفي نسخة «الشيء» ــ هو حار بحرارة كاملة .

وكذلك ما وجدحيا بحياة ناقصة ، فهى ــ وفى نسخة « فهو »ــ موجودة له من قبل حى بحياة كاملة :

وكذلك ما وجد له فعل عقلى كامل ... وفى نسخة « ناقص » ... فهو موجود له من قبل عقل ... وفى نسخة « فاعل لفعل » ... كامل . فإن كانت أفعال جميع الموجودات أقعالا عقلية كاملة ... وفى نسخة بدون كلمة نسخة بدون كلمة ... حكيمة ... وليست ذوات عقول ، فههنا عقل من قبله . صارت أفعال الموجودات أفعالا عقلية .

. . .

ومن لم – وفى نسخة بدون كلمة « لم » – يفهم هذا المعنى من ضعفاء الحكماء ، هو الذى يطلب :

هل المبدأ الأول يعقل ذاته .

أو يعقل شيثاً خارجاً عن ذاته ؟

فاين وضع أنه يعقل شيئاًخارجاًعنذاته ، لزمه ـــ وفى نسخة و لزمهـــ أن يستكمل بغبره .

وإن وضع أنه لا يعقل شيئاً خارجاً عن ذاته ، لزم \_ وفي

نسخة 1 لزمه 4 - أن يكون جاهلا بالموجودات.

والعجب من هولاء القوم أنهم .

نزهوا الصفات الموجودة في الباري سبحانه وتعالى ، وفي المخلوقات ، عن النقائص التي لحقتها في المخلوقات .

وجعلوا العقل الذي فينا شبيهاً بالعقل الذي فيه ، وهو أحق شيء بالتنزيه .

وهذا كاف فى هذا الباب. ولكن على حال ــ وفى نسخة «على كل حال » ــ فلنذكر باق ــ وفى نسخة «ما فى » ــ كلام. هذا الرجل فى هذا الفصل ، وننبه على الغلط اللاحق فيه .

[١٤٣] ــ قال أبو حامد :

الموجه الثانى ـــ وفى نسخة « الموجه الثانى: قالوا أبو حامد » وفى أخرى» الحواب الثانى : قال أبو حامد » ـــ :

هو أن قولم ـــ وفى نسخة « قولكم » ـــ : إن الكل معلوم له بالقصد الثانى ، كلام غير معقول :

فإنه مهما كان علمه محيطاً بغيره ، كما يحيط بذاته .

كان له معلومان متغايران .

وكان له علم بهما .

وتعدد المعلوم وتغايره ، يوجب تعدد العلم ؛ إذ يقبل أحد المعلومين القصل عن الآخر في الوهم ، فلا يكون العلم بأحدهما عين العلم بالآخر ؛ إذ لو كان لتعدر حرق نسخة « يتعدر» وفي أخرى « يتعدد » تقدير وجود أحدهما دون الآخر ؛ وليس ثم آخر ، مهما كان الكل واحداً . فهذا لا يختلف بأن يعبر عنه بالقصد الثاني .

. . .

ثم ليت شعرى ؟ ! كيف يقدم على نئى الكثرة من يقول : إنه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة فى السموات ولا فى الأرض ، إلا أنه يعرف الكل بنوع كلى ، والكليات المعلومة له — وفى نسخة بدون عبارة «له » — لا تتناهى ، فيكون العلم المتعلق بها مع كثرتها وتغايرها واحداً من كل وجه .

[١٤٦] - قلت:

تحصيل - وفي نسخة « محصل » - الكلام ههنا في سؤالين : أحدهما : كيف صار علمه بذاته ، هو علمه بغره ؟

وقد تقدم الحواب على \_ وفى نسخة (عن ) \_ ذلك ، وأنه يوجد فى عقل الإنسان من هذا، معنى \_ وفى نسخة بدون كلمة ( معنى } \_ ما ، هو الذى أوقفنا \_ وفى نسخة ( وقفنا ) \_ على وجوب وجوده ، فى العقل الأول .

والسؤال ــ وفى نسخة «السوال» ــ الثانى : هو هل ــ وفى نسخة «هلهوات ؛ فإنه يحيط بجميع المعلومات ؛ فإنه يحيط بجميع المعلومات المتناهية ، على الوجه الذى يمكن أن يحيط علمه بغر المتناهية .

والحواب عن هذا السوال: أنه ليس متنع في العلم الأول أن يوجد فيه مع الاتحاد تفصيل بالمعلومات. وفّي نسخة « المعلومات». فإنه لم يمتنع عند الفلاسفة أن يكون يعلم .

غيره .

وذاته .

علماً مفترقاً من جهة أن يكون هنالك علوم كثيرة .

و إنما امتنع عندهم أن العقل مستكمل ــ وفى نسخة ١ أن يكون العقل مستكملا ، وفى أخرى ١ أن العقل يستكمل ، ــ بالمعقول ومعلول ــ وفى نسخة ١ ومعلولا ، ــ عنه .

فلو عقل غيره على جهة ما نعقله نحن ، لكان عقله معلولا عن الموجود المعقول لا علة له . . وقد قام البرهان على أنه علة للموجود .

. . .

والكثرة التى نفى الفلاسفة، هو أن يكون عالماً لا ـ وفى نسخة بدون كلمة « لا » ـ بنفسه ، بل بعلم زائد على ذاته .

وليس يازم من ننى هذه الكثرة عنه سبحانه وتعالى ، ننى كثرة المعلومات ــ وفى نسخة « المعلولات ــ » إلا على طريقة الحدل .

فنقله \_ وفى نسخة « فنقل » \_ السؤال من الكثرة التي فى العلم عندهم » وفى أخرى العلم عندهم » وفى أخرى « الكثرة الممتنعة عندهم » وفى أخرى « الكثرة ممتنع عندهم » \_ إلى الكثرة التي فى المعلومات نفسها ، فعل " من أفعال السفسطائيين ؛ لأنه أوهم أمم كما ينفون تلك الكثرة التي هى من حامل ومحمول ، كذلك ينفون الكثرة التي هى في سخة بدون كلمة « فى » \_ العلم من قبل المعلومات .

لكن الحق في ذلك أنه ليس تعدد المعلومات في العلم الأزلى ،

كتعددها فى العلم الإنسانى ؛ وذلك أنه يلحقها فى العلم الانسانى تعدد من وجهين :

أحدهما : \_ وفى نسخة «إحداهما » \_ من جهة الخيالات ، وهنا يشبه التعدد المكانى . والتعدد الثانى : تعددها فى أنفسها فى العقل منا . أعمى التعدد الذي يلحق الحنس الأول ، كأنك قلت :

. . .

وهو بيِّن أنه إذا نزهنا العلم الأزلى عن معنى الكلى ــ وفى نسخة «كلى» ــ أنه يرتفع هذا التعدد، ويبقى هنالك تعدد ليس شأن العقل منا إدراكه، إلا لو كان العلم ــ وفى نسخة «العقل» ــ الأزلى ؟ منا هو هو بعينه، ذلك العلم ــ وفى نسخة «العقل» ــ الأزلى ؟ وذلك مستحيل.

ولذلك أصدق وفي نسخة ﴿ صدق ﴾ ... ما قال القوم أن للعقول حداً تقف عنده ... وفي نسخة ﴿ ولا » ... تتعداه ، وهو المجز عن التكييف ... وفي نسخة ﴿ التكيف » ... الذي في ذلك العلم ، وأيضاً فإن ... وفي نسخة ﴿ وأيضاً قالوا » ... العقل منا ... وفي نسخة بدون عبارة ﴿ منا » ... هو علم للموجودات بالقوة ، لا علم بالفعل .

والعلم بالقوة ناقص عن العلم بالفعل..

وكلُّما كان العلم منا أكثر كلية ، كان .

وأدخل في باب نُقصان العلم .

وليس يصح على العلم الأزلى أن يكون ناقصاً بوجه من الوجوه ، ولا يوجد فيه علم هو علم بالقوة \_ وفي نسخة ولا يوجد فيه علم هو علم في هيولي .

فلذلك يرى القوم أن العلم الأولى يجب أن يكون علماً بالفعل وأن لا يكون هناك كلية أصلا ، ولا كثرة متولدة عن قوة ، مثل كثرة الأنواع المتولدة عن الحنس .

. . .

وإنما امتنع عندنا إدراك ما لا نهاية له بالفعل لأن المعلومات عندنا منفصلة بعضها عن ـ وفي نسخة ٥ من ١ ـ بعض .

فإما إن وجد ههنا علم تتحد فيه المعلومات ، فالمتناهية وغير المتناهية في حقه سواء .

. . .

هذا كله مما يزعم القوم أنه قد ــ وفى نسخة «أنه مما » وفى نسخة بدون العبارتين ــ قد قام البرهان عليه عندهم .

وإذا لم نفهم نحن من الكَثْرَة في العلم إلا هذه الكثرة ، وهي منتفية عنه ، فعلمه واحد وبالفعل سبحانه وتعالى .

لكن تكييف هذا المعنى وتصوره بالحقيقة ممتنع على العقل الإنسانى ؛ لأنه لو أدرك الإنسان هذا المعنى، لكان عقله هو عقل البارى سبحانه وتعالى ، وذلك مستحيل .

. . .

ولا كان العلم بالشخص عندنا هو العلم بالفعل ، علمنا أن علمه هو أشبه بالعلم الشخصى منه بالعلم الكلى ، وإن كان لا كليا ولا شخصياً. ومن فهم هذا فهم معنى قوله سبحانه وتعالى :

آ لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض ] وغير ذلك من الآيات الواردة في هذا المعنى .

. . .

[١٤٧] ــ قال أبو حامد :

وقد خالف ابن سينا – وفى نسخة « عن » – هذا غيره من الفلاسفة الله الله أنه لا يعلم إلا نفسه ، احترازًا من لزوم الكثرة ، فكيف شاركهم فى إثبات العلم بالغير .

ولما استحيا أن يقول \_ في نسخة ﴿ يقال ﴾ \_ : إن الله تعالى لا يعلم شيئاً أصلا . في الدنيا والآخرة \_ وفي نسخة بدون عبارة ﴿ والآخرة ﴾ \_ وإنما يعلم نفسه فقط .

وأما غيره فيعرفه ، ويعرف أيضاً نفسه ـــ وفى نسخة ؛ فيعرف نفسه » ـــ وغيره ، فيكون غيره أشرف منه فى العلم .

فترك هذا حياء من هذا المذهب وفي نسخة « هذا مذهب » — واستنكافاً منه ، ثم لم يستخى من الإصرار — وفي نسخة « الإضراب » — على نني الكثرة — وفي نسخة يدون عبارة « من الإصرار على نني الكثرة » — عن كل وجه وزعم أن علمه .

بنفسه .

و بغيره .

بل بجميع ـــ وفى نسخة « وبجميع » ـــ الأشياء ، هوذاته من غير مزيد ، وهو عين التناقض الذى استحيا منه سائر الفلاسفة لظهور التناقض فيه ـــ وفى نسخة « منه » ـــ فى أول النظر .

فإذن ليس ينفك فريق منهم عن خزى في مذهب .

وهكذا \_ وفى نسخة \$ وكذا ٤ \_ يفعل الله عز وجل بمن ضل عن سبيله ، وظن أن الأمور الإلهية يستولى على كنهها \_ وفى نسخة \$ عليها ٤ \_ بنظره وتخيله \_ وفى نسخة \$ وتخيله ٤ \_

## [١٤٧] \_ قلت :

الحواب عن \_ وفي نسخة والحواب على ، وفي أخرى والقول على » \_ هذا كله ، بيّن مما قلناه ، وذلك أن القوم إنما نفوا أن يعرف غيره من الحهة التي بها ذلك الغير أخس وجوداً \_ وفي نسخة وجوده » \_ لئلا يرجع المعلول علة والأشرف وجودا \_ وفي نسخة و وجود » \_ اخس ، وجودا ؛ لان العلم هو المعاوم .

ولم ينفوه من جهة أنه يعلم ذلك الغير ، بعلم أشرف وجوداً من العلم الذي نعلمه ـ وفي نسخة العلم الذي نعلمه ـ وفي نسخة ويعلم » ـ من هذه الحهة ـ لأنها الحهة ـ وفي نسخة بدون كلمة « الحهة » ـ التي من قبلها وجود الغير منه .

. . .

وأما النظر في جواز كثرة المعلومات في العلم الأزلى ، فسألة ثانية ، وقد ذكرناها ، ولم يفرالقوم من أجل هذه المسألة إلى القول بأنه لا يعرف إلا ذاته ، كما توهم – وفي نسخة «يتوهم» – هذا الرجل، بل من أجل ما قلنا – وفي نسخة «قلناه» – وهو بالحملة، لثلا يشبه علمه ، علمنا الذي في غاية المخالفة له .

. . .

فابن سينا إنما رام أن \_ وفي نسخة ورام بأن n \_ يجمع بين القول \_ وفي نسخة والقولين n : \_ بأنه

لا يعلم إلا ذاته .

ويعلم سائر الموجودات بعلم أشرف مما يعلمها به الإنسان . إذا كان العلم هو ذاته . وذلك بيِّن من قوله :

إن علمه ينفسه .

وبغيره .

بل بجميع الأشياء .

هو ذاته .

وإن كان لم يشرح هذا المعنى كما شرحناه ، ولذلك ليس قوله هذا :

هو عين التناقض .

ولا \_ وفى نسخة « الذى» \_ استحيى \_ وفى نسخة « استحياء » \_ منه \_ وفى نسخة « من » \_ سائر الفلاسفة ، بل هو قول جميعها \_ وفى نسخة « و» \_ اللازم عن قول جميعهم » \_ أو \_ وفى نسخة « و» \_ اللازم عن قول جميعهم .

. . .

وإذا \_ وفى نسخة «فإذا» \_ تقرر هذا لك ، فقد بان لك \_ وفى نسخة بدون عبارة «لك» \_ قبح ما جاء به هذا الرجل من الحمل \_ وفى نسخة «الحهل» \_ على الحكماء مع ما يظهر من موافقة الرجل لهم فى أكثر آزائهم (۱).

. . .

[١٤٨] - قال أبو حامد مجيباً عن الفلاسفة :

فإن قبل ؛ إذا ثبت أنه يعرف نفسه مبدأ على سبيل الإضافة ، فالعلم بالمضافين - وفي تسخة ؛ بالمضاف ٤ ــ واحد ؛ إذ من عرف الابن عرفه بمعرفة واحدة، وفيه العلم .

بالأب.

ر بالأبوة

والبنوة .

ضمنا ، فيكثر المعلوم ، ويتحدالعلم .

<sup>(</sup>١) أبن رشد يتهم النزاق بأن يدين بأكثر آراء الفلامنة .

فكللك — وفى نسخة وكذلك ع ــ هو يعلم ذاته مبدأ لغيره ، فيتحد العلم وإن تعدد المعلوم .

. . .

ثم إذا عقل هذا فى معلول واحد، وإضافته ـــ وفى نسخة « بالإضافة » ـــ إليه ولم يوجب ذلك كثرة .

فالزيادة فيما لا يوجب جنسه كثرة ، لا توجب كثرة .

وكذلك من:

يعلم الشيء .

ويعلم علمه بالشيء .

فإنه يعلمه بذلك العلم.

فكل علم هو علم ينفسه ، وبمعلومه ، فيتعدد المعلوم ، ويتحد العلم .

ويدل عليه أيضًا أنكم ترون أن معلومات الله سبحانه وتعالى لا نهاية لها . وعلمه واحد ، ولا تصفونه بعلوم لا نهاية لأعدادها .

فإن كان تعدد المعلوم ، يوجب تعدد ذات ... وفي نسخة بدون عبارة والمعلوم يوجب تعدد ذات ، وفي أخرى بدون كلمة و ذات ، ... العلم ، فليكن في ذات الله سبحانه وتعالى علوم لا جاية لأعدادها ... وفي نسخة بزيادة ووعلمه واحد ، ... وهذا محال .

.

ثم قال أبو حامد بجيباً لهم ... :

قلنا : مهما كان العلم واحداً من كل وجه ، لم يتصور تعلقه بمعلومين ، بل يقتضى ذلك كثرة ما ، على ما هو وضع -- وفى نسخة « على وضع » وفى أخرى « على ما وضع » -- الفلاسفة ، واصطلاحهم ، فى تقدير الكثرة ، حتى بالغوا فقالوا :

لوكان للأول ماهية موصوفة بالوجود ، لكان ذلك كثرة .

فلم يعقلوا شيئاً واحداً له حقيقة، ثم يوصف بالرجود، بل زعموا أن الرجود مضاف إلى الحقيقة ، وهو غيره ، فيقتضي كثرة ، فعلى هذا الرجه لا يمكن تقدير علم يتعلق بمعلومات كثيرة ، إلا ويلزم فيه نوع كثرة أجلى وأبلغ من اللازم فى تقدير وجود — وفى تسخة و وجوده » — مضاف إلى ماهية — وفى نسخة و ماهيته » —

. . .

وأما العلم بالإبن ـــ وفى نسخة بزيادة ﴿ وَالْأَبِ ﴾ ـــ وَكُلَّمَا سَائَرُ الْمُضَافَاتَ ﴾ ففيه كثرة ؛ إذ لا بد من :

العلم بذات الابن .

وذات الأب .

وهما علمان .

وعلم ثالث ، وهو الإضافة .

نعم هذا الثالث مضمن بالعلمين السابقين؛ إذ هما من شروطه وضرورته ، ولمالا فما ـــ وفي نسخة ؛ فمن » ـــ لم يعلم المضاف أولا ، لا يعلم الإضافة .

فهي علوم متعددة . بعضها مشروطة في البعض .

فكذلك إذا علم الأول ذاته ، مضافاً إلى سائر الأجناس والأنواع ، بكونه

- رقى نسخة « فِيكُونُه » - مبدأ لها ، افتقر إلى أن يعلم :

ذاته ... وفي نسخة ... بدون و عبارة و مضافاً إلى . أ . ذاته ، ...

وآحاد الأجناس .

وأن يعلم إضافة نفسه بالمبدئية إليها ، وإلا لم يعقل كون الإضافة معلومة له .

. . .

وأما قولم : إن من علم شيئاً ، علم كونه عالما بذلك العلم بعينه . فيكون المعلوم متعدداً .

والعلم واحداً .

فليس كالك ، بل يعلم كونه عالما بعلم آخر ، وينتهى إلى علم يغفل عنه ولا يعلمه ، ولا نقول بالتسلسل - وفى نسخة ( يتسلسل ، وفى أخرى ( التسلسل ، - لى غير بهاية . بل القطع - وفى نسخة ( ينقطع » - على علم متعلق بمعلومه ، وهو غافل عن وجود العلم ، لا عن وجود المعلوم .

كالذى ـــ وفى نسخة (واللدى) حــ يعلم السواد ، وهو فى حال علمه مستغرق النفس بمعلومه الذى هو (سواد) وغافل عن (علمه بالسواد) وليس ملتفتا إليه . فإن التفت إليه ، افتقر إلى علم آخر ، إلا أن ينقطع التفاته .

وأما قولم ... وفي نسخة وثم قال : وأما قولم ٤٠٠ : إن هذا ينقلب عليكم في معلومات الله تعالى ، فإمها غير متناهية ، والعلم عندكم واحد .

فنقول : نحن لم تخض في هذا الكتّاب خوض الممهدين ، بل خوض الهادمين المعترضين ، ولذلك سمينا الكتاب (تهافت الفلاسفة) لا تمهيداً لحق ، فليس يازمنا هذا الجواب .

فإن قيل : إنا لا نلزمكم - وفى نسخة د إن لا يلزمكم ع - ملهب فرقة معينة من الفرق . فأما ما ينقلب على كافة الحلق . وتستوى الأقدام - وفى نسخة و الأفهام ع - فى إشكاله ، فلا يجوز لكم إيراده ، وهذا الأشكال منقلب عليكم ، ولا يحيص لأحد من الفرق عنه .

قلنا : لا ، بل المقصود تعجيزكم عن دعواكم معرفة حقائق الأمور بالبراهين العقلية ، وتشكيكم في دعاويكم .

وإذا ظهر عجزكم ، فنى الناس من يلمهب إلى أن حقائق الأمور الإلهية ، لا تنال بنظر العقل ، بل ليس فى قوة البشر الاطلاع عليها -- رقى نسخة «عليه » -ولملك قال صاحب الشرع :

(تفكروا فى خلق الله ، ولا تفكروا — وفى نسخة ، تتفكروا ، — فى ذات الله ) .

فا إنكاركم على هذه الفرقة المعتقدة صدق الرسول بدليل المعجزة - وفي نسخة المحجزات ، - المقتصرة من قضية العقل على إثبات الرسل - وفي نسخة و ذات المرسل ، - المتحرزة - وفي نسخة و المحررة ، - عن النظر في الصفات بنظر العقل . المتبعة صاحب الشرع فيا أتى به من صفات الله تعالى ، المقتفية أثره في اطلاق :

العالم ، والمريد ، والقادر ، والحي .

المنتهية عن إطلاق ما لم يؤذن فيه ، المعرفة بالعجز عن درك الحقيقة – وفي نسخة « عن درك العقل ، وفي أخرى « عن درك حقيقته » –

وإنما \_ وفى نسخة ، وأما ع إنكاركم عليهم بنسبتهم - وفى نسخة ، نسبتهم » - وإلى الجهل بمسالك البراهين ، ووجه ترتيب المقلمات ، على أشكال المقاييس ، دعواكم أنا قد عرفنا - وفى نسخة ، أن عرفنا » - ذلك بمسالك عقلية .

وقد بان عجزكم وسافت مسالككم ، وافتضاحكم فى دعوى معوفتكم . وهو المقصود من هذا البيان . فأين – وفى نسخة ؛ بأن ؛ – من يدعى أن براهين الإلهيات قاطعة ، كبراهين الهندسيات .

## [ ۱٤٨] \_ قلت :

هذا كله ـــ وفى نسخة بدون عبارة (كله » ـــ كلام طويل ، غايته خطبي ـــ وفى نسخة ( خطى » ــ أو جدلى .

وتحصيل - وفي نسخة «ومحصل» وفي أخرى «وتصوير» - ما حكاه في نصرة الفلاسفة في كون علم الله تعالى متحداً ، حجتان نتيجتهما - وفي نسخة «أن» - في نسخة «منا أحوال» وفي يظهرأن في المعقولات مها أحوال - وفي نسخة «منا أحوال» وفي أخرى «أحوال منا» - لا تتكثر ذوات المعقولات بكثرتها ، كما يظهر في المرجودات أحوال لا تتكثر اللوات بكثرتها ، مثل أن الشيء يواحد ، وموجود، وضروري أو ممكن - وفي نسخة «ممكن» - وأن هذا إذا كان موجوداً ، فهو دليل على وجود علم متحد، عيط ، بعلوم كثيرة ، بل غير متناهية .

فاخجة الأولى: التى استعمل فى هذا الباب ما \_ وفى نسخة بدون كلمة « ما » \_ يظهر من الأمور الذهنية التى تلحق المعقول فى النفس ، وهو \_ وفى نسخة « وهى » \_ فيه , \_ وفى نسخة بدون عبارة « فيه» \_ شبيه \_ وفى نسخة « شبيه » وفى أخرى تشبيهه » \_ بالاحوال فى الموجودات ، عند اعتبار \_ وفى نسخة « اختبار » \_ الإضافات الموجودة فها ، والأسلوب .

وذلك أن الإضافة اللاحقة للمعقولات يظهر من أمرها أنها حال ـ وفى نسخة «أحوال» ـ لا تتكثر المعقولات بها . ويحتج \_ وفى نسخة «يحتاج» \_ على ذلك بأن الإضافة اللاحقة للأمور المضافة هي ـ وفى نسخة «وهي» ـ من هذا الباب .

. . .

فهو يعاند هذه الحجة بأن ـ وفى نسخة « فإن » ــ: الإضافة والمضافين علوم كثبرة ، وأن :

علمنا بالأبوة ، مثلا .

غير علمنا بالأب ، والابن .

والحق : أن الإضافة صفة زائدة على المضافين من خارجالنفس في الموجودات .

وَأَمَا الاِضَافَة الَّتَى فَى الْمُعَلَّولَاتَ ، فَهِى أَنْ تَكُونُ حَالًا ، أُولَى . منها ، من أَنْ تكونُ صفة زائدة على المُضافين .

وهذا كله تشبيه ــ وفى نسخة « لأنه شبه » ــ العلم الإنسانى بالعلم الأزلى ، وهو عين الحطأ ؛ ولذلك كل من أثار شكا بالعلم الأزلى ــ وفى نسخة بدون عبارة « وهو عين الحطأ . . . العلم الأزلى» ــ ورام أن يظهره بما يظهر فى العلم الإنسانى ، فقد نقل الحكم من الشاهد إلى الغائب فى موجودين فى غاية التباعد ؛ لا فى موجودين مشتركين فى النوع أو فى الحنس ... وفى نسخة «أو الحنس ، وفى أخرى « والحنس » ــ بل مختلفين غاية الاختلاف .

. . .

وأما الحجة الثانية: فهي أنا تعلم الشيء يعلم واحد ، وتعلم أنا تعلم يعلم هو حال في العلم الأول ، لا صفة زائدة عليه .

والدليل على ذلك \_ وفي نسخة « عليه » وفي أخرى « والدليل»\_ أنه عر إلى غير نهاية \_ وفي نسخة « النهاية » \_ .

وأما ما \_ وفى نسخة « وما » \_ جاوب به من \_ وفى نسخة « به هو » \_ أن هذا العلم هو علم ثان ، وأنه \_ وفى نسخة « فإنه » \_ لا يتسلسل \_ وفى نسخة « فإنه » \_ لا يتسلسل \_ وفى نسخة « تسلسل » \_ فلا معنى له  $\,^{\circ}$  إذ معروف من أمره أنه يتسلسل ، وليس يلزم من كون العالم ، عالماً بالشيء ، غافلا عن أنه يعلم \_ وفى نسخة « غير عالم » بدل « غافلا عن أنه يعلم أنه يعلم — وفى نسخة « غير عالم أنه يعلم — وفى نسخة . قد علم أنه يعلم ققد علم » بدل « فقد علم » \_ علماً زائداً على العلم الأول .

بل العلم الثانى ، هو حال من أحوال العلم الأول ؛ ولذلك لم يمتنع عليه المرور إلى غير نهاية – وفي النسخة « النهاية » – ولو كان علماً قائماً بذاته ، زائداً على العلم الأول ، لم يصح فيه المرور إلى غير نهاية – وفي نسخة « النهاية » وفي أخرى بدون عبارة « ولو كان علماً . . . غير نهاية » –

. . .

وأمَا الحجة التي ألزمت \_ وفي نسخة ﴿ أَلزم بِهَا ﴾ \_ الفلاسفة

المتكلمين \_ وفى نسخة ( المتكلمون ) \_ من أن الجميع من المتكلمين يعترفون أن علوم الله تعالى غير متناهية ، وأنه علم واحد ، فهى مقاومة بحسب اعتقاد قول القائل ، لا مقاومة بحسب الأمر في نفسه .

وهى معاندة لا انفكاك وفي نسخة الانفكاك ... لحصومهم عنها ، إلا بأن يضعوا أن علم البارى سبحانه وتعالى ليس يشبه .. وفي نسخة المسخة المستحدة المستحددة المستحددة

وهذه كلها أقاويل جدلية ، والذى يعتمد عليه : أن علم الله تعالى واحد ، وأنه ليس معلولا عن المعلومات ـ وفي نسخة والمعلولات » ـ بل هو علة لها .

والشيء الذي أسبابه كثيرة ، هو لعمري كثير .

وَأَمَا الشيء الذي معلولاته كثيرة ، فليس يازم أن يكون كثيراً بالوجه الذي به المعلولات كثيرة .

وعلم الأول لا يشك في أنه انتفت عنه الكثرة ، التي في علم المخلوق ، كما انتنى عنه التغير بتغير المعلوم . والمتكلمون يضعون هذا من أحد أصولهم .

ر و الأقاويل التي قيلت ههنا فهي كلها ــ وفي نسخة بدون عبارة «كلها » ــ أقاويل جدلية .

وأما قوله : إن قصده ههنا ليس هو \_ وفي نسخه بدون كلمة

«هو » ــ معرفة الحق ، وإنما قصده إبطال أقاويلهم ، وإظهار ــ وفي نسخة «واطراد» ــ دعاويهم الباطلة فقصندلا يليتي به ، بل بالذين في غاية الشر.

وكيف لا يكون ذلك كذلك ، ومعظم ما استفاد هذا الرجل من النباهة ، وفاق الناس فيا وضع من الكتب – وفى نسخة «من الفلاسفة الكتب» – التى وضعت فيها – وفى نسخة «وضعوا فيها» – إنما استفادها – وفى نسخة «استفاد بها» – من كتب الفلاسفة ، ومن تعليمهم – وفى نسخة «تعاليمهم» –

وهب أنهم أخطأوا فى شيء ، فليس من الواجب أن ينكر فضلهم فى النظر ، وما راضوا به عقولنا ، ولو لم كن لهم إلا صناعة المنطق ، لكان واجباً عليه ، وعلى جميع من عرف مقدار هذه الصناعة ، شكرهم علها ، وهو معترف بهذا المعنى ، وداع إليه . وقد وضع فيها التاليف، ويقول : إنه لا سبيل إلى أن يعلم أحد الحتى إلا من هذه الصناعة ، وقد بلغ به الغلو فها إلى - وفى نسخة بدون كلمة وإلى "أن استخرجها من كتاب الله تبارك وتعالى (1).

أفيجوز \_ وفى نسخة (ولا يجوز » لن استفاد من كتبهم وتعاليمهم مقدار ما استفاد هو منها، حتى فاق أهل زمانه ، وعظم فى ملة الإسلام صيته ــ وفى نسخة ( صفته » ــ وذكره ، أن يقول فيهم هذا القول ، وأن يصرح بلمهم على الإطلاق ، وذم علومهم

وإن وضعنا أنهم يخطئون ــ وفي نسخة ﴿ مخطئون ﴾ ــ في أشياء

<sup>( 1 )</sup> يعنى كتابه ( القسطاس المستقيم ) وأرجو أن أفرغ من إعداده قريبًا لأقدم للطبع ، فإنه كتاب نفيس في يابه .

من العلوم الإلهية ، فإنا إنما نحتج على خطئهم من القوانين التي علمونا - وفي نسخة «يعلموننا » - إياها ، في علومهم المنطقية ، ونقطع أنهم لا يلوموننا - وفي نسخة «يلومونا » - على التوقيف على خطأ إن كان في آرائهم ؛ فإن قصدهم إنما هو معرفة الحق .

ولو لم يكن لهم إلا هذا القصد لكان كافياً في ملحهم .

مع أنه لم يقل أحدمن الناس فى العلوم الإلهية قولا يعتد (١) به وليس يعصم أحد من الخطأ إلا من عصمه الله تعالى بأمر إلهى خارج عن طبيعة الإنسان ، وهم الأنبياء .

فلا أدرى ما حمل هذا الرجل على مثل هذه الأقوال \_ وفي نسخة و الأقاويل ، \_

أسأل الله تعالى العصمة والمغفرة من الزلل ، في القول والعمل.

واللى حكاه (١) عن صفة إعان من اتبع الشرع في هله الأشياء هو الذي يقول به محققوا الفلاسفة ؛ لأن قول من قال : إن علم الله تعالى وصفاته ، لا تكيف ، ولا تقاس بصفات الحلوقين ، حتى يقال : إنها اللهات ، أو زائدة على اللهات ، هو قول الحققين من الفلاسفة ، والحققين من غرهم .

والله الموفق الهادى .

[١٤٩] ــ قال أبو حامد :

فإن قيل : هذا الإشكال إنما يلزم على - وفى نسخة ؛ على رأى ؛ – ابن سينا ، حيث زيم أن الأول يعلم غيره .

فأما المحققين من الفلاسفة فقد ـــ وفي نسخة وقد ع ـــ اتفقوا على أنه لا يعلم

 <sup>(</sup>١) ابن رفد يقرر أنه لم يقل أحد من الفلاصفة في الإطبات قولا يعتد به ، وهذا يشيد
 أن مصدر العلم بها الدين .

<sup>(</sup> ٢ ) أي الغزال في قراه السابق في نفس هذه الفقرة .

إلا نفسه ، فيندفع – وفي نسخة و فيرتفع ﴾ – هذا الإشكال .

فنقول: ناهيكم خزياً بهذا المذهب ، ولولا أنه في غاية الركاكة ، لما استنكف المتأخرون عن نصرته ، ونحن ننبه على وجه الحزى فيه ؛ فإن فيه تفضيل معلولاته عليه ؛ إذ الملك والإنسان وكل واحد من العقلاء يعرف نفسه ، ومبدأه ، ويعرف غيره .

والأول لا يعرف إلا نفسه ، فهو ناقص بالإضافة إلى آحاد الناس، فضلا عن الملائكة ، بل البهيمة مع شعورها بنفسها نعرف أموراً أخر سواها .

ولا شك في أن العلم شرف ، وأن عدمه نقصان .

فأين قولهم : إنه عاشق ومعشوق؛ لأن ــ وفي نسخة « وأن ، ــ له البهاء الأكمل ــ وفي نسخة « وأن ، ــ له البهاء الأكم .

وأى جمال لوجود ـ وفى نسخة و لموجود ، بسيط لا ماهية له ، ولا حقيقة ، ولا خير له بما ـ وفى نسخة و مما » \_ فى العالم ، ولا خير له بما ـ وفى نسخة و مما » وفى أخرى و بماذا » ـ يلزم ذاته ، ويصد رمنه .

وأى نقصان في عالم ــ وفي نسخة وعلم ، ــ الله يزيد على هذا ؟

وليتعجب - وفى نسخة و فليتعجب ، - العاقل من طائفة - وفى نسخة وما به - وفى نسخة و ينتهى آخر ، وفى أحرى و فل نسخة و ينتهى آخر ، وفى أخرى و يفضى ، - يتعمقون فى المعقولات يرحمهم ، ثم ينتهى - وفى نسخة و ينتهى آخر ، وأم يقرى و يفضى ، - يظرم إلى أن رب الأرباب ، ومسبب الأسباب ، لا علم له أصلا عمل عرى فى العالم .

وأى فرق بينه وبين الميت إلا في علمه بنفسه ؟ وأى كال في علمه بنفسه ؟

وهذا مذهب تغنى صورته في الافتضاح ، عن الإطناب والإيضاح .

ثم يقال لهؤلاء : لم تتخلصوا من ــ وفى نسخة « عن» ــ الكثرة ، مع اقتحام هذه المخازى ــ وفى نسخة بزيادة « أيضاً » ــ فإنا نقول :

علمه بذائه ــ وفي تسخة بدون عبارة ( بذائه) ــ عين ــ وفي نسخة ( غير ) ــ ذائه ؟

وإن قائم: إنه عينه، فا الفصل بينكم، وبين القائل ــ وفي نسخة وقائل ؟ ــ: إن علم الإنسان بذاته عين ذاته ، وهو ــ وفي نسخة ووهي ؟ ــ حماقة : إذ ــ وفي نسخة وإذ قد ؟ ــ يعقل وجود ذاته، في حالة هوفيها غافل عن ذاته. ثم تزول غفلته وبتنبه لذاته ، فيكون شعوره بذاته غير ذاته لا عمالة .

. . .

فإن قلتم : إن الإنسان قد يُخلو عن العلم بداته ، فيطرأ عليه ، فيكون غيره لا محالة .

فنقول : الغيرية لا تعرف بالطريان والمقارنة ؛ فإن عين الشيء لا يجوز أن تطرأ على الشيء .

وغير الشيء إذا قارن – وفي نسخة ﴿ فارق ۽ ۔۔ الشيء ، لم يصر هوهو ، ولم يخرج عن كونه غيراً ، فبأن – وفي نسخة ﴿ فإن ﴾ وفي أخرى ﴿ فبان أن ﴾ – كان – وفي نسخة ﴿ كون ﴾ – الأول لم يزل عالماً بذاته، لا يدل على أن علمه بذاته عين ذاته .

ويتسع الوهم لتقدير اللـات ، ثم طريان الشعور . ولو كان هو ـــ وفي نسخة « هـلـا » وفي أخرى» هـلـا هو » ــــ اللـات بعينه ، لما تصور هـلـا التوهم .

...

فإن قيل : ذاته عقل وعلم ، فليس له ذات ثم علم قائم به ـــ وفي نسخة بدون عبارة « به » ـــ

قلنا : الحماقة ظاهرة في هذا الكلام ؛ فإن العلم صفة وعرض يستدعى موصوفاً.

وقول القائل : هو فى ذاته عقل وعلم ، كقوله : هو قدرة وإرادة ، وهو قائم بنفسه .

ولو قيل به . فهو كقول القائل :

في سواد وبياض : إنه قائم بنفسه – وفي نسخة ﴿ إنَّهِمَا قَائَمَانَ بنفسهما ﴾ –

وفى كمية ، وتربيع ، وتثليث : إنه قائم بنفسه -- وفى نسخة ، إنها قائمة نفسها » --

وكذا - وفي نسخة ، هكذا ، - في كل الأعراض .

وبالطريق — وفى نسخة و فالطريق » — التي — وفى نسخة و الذى » — يستحيل أن تقوم صفات الأجسام بنفسها دون جسم هو غير الصفات ، بعين — وفى نسخة وذلك » — الطريق، يعلم أن صفات الأحياء من العلم — وفى نسخة و العلوم » — والقدرة — وفى نسخة بدون عبارة و والقدرة » — والإرادة أيضاً لا تقوم بنفسها ، وإنما تقوم بلات — وفى نسخة و بلات الحياة » —

فالحياة تقوم بالذات فتكون حياته بها ، وكذلك ـــ وفى نسخة بزيادة « العلم يقوم بالذات فيكون عالماً به ٤ ـــ سائر الصفات .

فإذن لم يقنعوا بسلب الأول سائر الصفات ، ولا بسلبه الحقيقة والماهية ، حتى سلبوه أيضًا القيام بنفسه ، وردوه إلى حقائق — وفى نسخة « حقيقة » — الأعراض والصفات الى لا قوام لها بنفسها.

. . .

على أنا سنبين — وفى نسخة « على ما سنبين » — بعد هذا ، عجزهم عن إقامة الدليل على كونه عالما بنفسه ، وبغيره ، فى مسألة منفردة .

• • •

[ ۱۶۹] ـ قلت : الكلام في علم البارى سبحانه وتعالى بذاته وبغيره ، مما يحرم على طريق الحدل في حال المناظرة ـ وفي نسخة « على » ـ أن يثبت في كتاب، فإنه لا تنتهى أفهام الحمهور إلى مثل هذه الدقائق .

 ما أطاقته أفهامهم ، ولذلك لم يقتصر الشرع الذى قصدُه الأول تعليم الجمهور . فى تفهيم هذه الأشياء فى البارى سبحانه وتعالى بوجودها ... فى الانسان ، كما قال الله سبحانه وتعالى :

بل (۱) واضطرا - وفى نسخة وفاضطر » إلى تفهيم معان - وفى نسخة و معانى » وفى أخرى « كثرة » - فى البارى سبحانه وتعالى : بتمثيلها بالحوارح الإنسانية ، مثل قوله سبحانه وتعالى :

[أولم يروا أنا خلقنا لهم مما عملت أيدينا أنعاماً، فهم لها مالكون]

وقوله تعالى :

[ خلقت بيدئ ]

فهذه المسألة هي خاصة بالعلماء الراسخين ، الذين أطلعهم الله على الحقائق ؛ ولذلك لا يجب أن تثبت في كتاب إلا في الكتب \_ وفي نسخة بدون كلمة والكتب » \_ الموضوعة على الطريق البرهافي ، وهي التي شأنها أن تقرأ على ترتيب ، وبعد تحصيل علوم أخر \_ وفي نسخة و بعد تحصيل آخر » \_ يضيق على أكثر الناس النظر فيها على النحو البرهافي، إذا كان ذا فطرة فائقة، مع

<sup>(</sup>١) من هذا الذي اضطره ؟ إن هذا تعييرناب ، ولعله من تحريف النماخ ؛ فإن مقام ابن رشد يتهنى لا يترفع من استهال مثل هذا القط في مثل مذا المقام ، ولولا الأماثة العلمية ، لضر بنا بهذا التعبير مرض الحائط ، واستهدلنا به غيره من مثل قوانا إبل إنه جل غائد قد لعلف بشاف عباده ، المثل لم يعفس الحقائق الإلهية التي لا يشبهها فيء ، ولا تشبه شيئاً ، بالحوارح الإنسانية تقريباً لانهامهم] ولكن لا يحق للإنسان أن يتصرف في فير ما يلك . وحسبنا أننا لفتنا الانظار.
تهافت النهافت بد ٢

. . .

فالكلام فى هذه الأشياء مع الحمهور هو ممثرلة من يستى السموم أبدان كثير من الحيوانات التى تلك الأشياء سموم لها ، فإن السموم إنما هى أمور مضافة :

فإنه قُد يكون سها في حق حيوان ، شيءٌ هو غذاء في حق حيوان آخر .

ومكذا الأمر في الآراء مع الإنسان :

أعنى قد يكون رأى هو .

سم فى حق نوع من الناس .

وغذاء في حق نوع آخر .

فن جعل الآراء كلها ملائمة لكل نوع من أنواع الناس ، بمنزلة من جعل الأشياء كلها أغذية لجميع الناس .

ومن منع النظر مستأهله \_ وفي نسخة «مستهأهلا » \_ بمنولة من جعل الأغذية كلها سموهاً لحميع الناس .

. وليس الأمر كذلك ؛ بُل فيها ما هو سم لنوع من الإنسان ــ وفي نسخة «الناس » ـــ وغذاء لنوع آخر .

فمن \_ وفى نسخة ( ممن » \_ ستى السم \_ وفى نسخة ( الناس » \_ من \_ وفى نسخة ( لمن » \_ هو فى حقه سم ؛ فقد استحتى القود ، وإن كان فى حتى غيره غذاء :

ومن منع السم ممن هو في حقه غذاء ، حتى مات ، واجب \_ وفي نسخة «وجب » \_ عليه القود أيضا .

فعلى هذا ينبغى أن يفهم الأمر في هذا .

ولكن إذا اعتدى الشرير الحاهل ، فستى السم من هو في

حقه سم ، على آنه غذاء ، فقد ينبغى على الطبيب آن يجتهد بصناعته فى شفائه - وفى نسخة « لشفائه - ولذلك استجزنا نحن التكلم فى هذه المسألة - وفى نسخة بدون عبارة فى هذه المسألة - فى مثل - وفى نسخة بدون كلمة «مثل - هذا الكتاب ، وإلا فا كنا نرى أن ذلك يجوز لنا ، بل هو من - وفى نسخة بدون كلمة « من + أكبر المعاصى ، أو من أكبر الفساد فى الأرض ، وعقاب المفسدين معلوم بالشريعة .

. . .

وإذا لم يكن بد من الكلام في هذه المسألة فلنقل – وفي نسخة « فنقول » – في ذلك بحسب ما تبلغه قوة الكلام في هذا الموضع عند من لم يتقدم فيرتاض – في نسخة « ويرتاض » – بالأشياء التي يجب مها الارتياض قبل النظر في هذه المسألة .

. . .

فتقول : إن القوم لما \_ وفى نسخة « أما » \_ نظروا إلى جميع المدركات وجدوا أنها صنفان :

صنف مدرك بالحواس ، وهي أجسام قائمة بدائها ، مشار إلمها ، أو أعراض مشار إلمها في تلك الأجسام .

وصنف مدرك بالعقل ، وهي ماهيات تلك الأمور المحسوسة ، وطبائعها ، أعنى الحواهر والأعراض .

ِ ووجدوا الَّتي لها ماهيات بالحقيقة فيها ــوفى نسخة «منها »ــ هي الأجسام .

وأعنى بالماهيات للأجسام ، صفات موجودة فيها ، بها صارت

تلك الأجسام موجودة بالفعل ، ومخصوصة بصدور فعل من الأفعال يصدر عنها :

وخالفت هذه الصفات الأعراض عندهم بأن وجدوا الأعراض أموراً زائدة على الذات المشار إليها ، القائمة بنفسها محتاجة إلى الذوات القائمة مها .

والذوات غير محتاجة في قوامها ــ وفي نسخة ﴿ قولها » ــ إليها : أغنى الأعراض .

ورجلوا هذه الصفات التي ليست بأعراض غير - وفي نسخة بدون كلمة «غير» - زائدة على الذات ، بل هي نفس حقيقة الذات المشار إلها ، القائمة بنفسها ، حتى متى توهم ارتفاع تلك الصفات ، ارتفعت الذات ،

ووقفوا على هذه الصفات فى الموجودات المشار إليها: أعنى الأجسام، من قبل أفعال جسم جسم من تلك الأجسام الخاصة بها. مثال ذلك: أنهم أدركوا الصفات \_ وفى نسخة «الصفة» \_ التي بها صار \_ وفى نسخة «صارت ، النبات نباتاً من قبل فعله الخاص به، والصفات التي بها صار الحيوان حيواناً ، من قبل أفعال الحيوان الخاصة به .

وكذلك أدركوا أن فى الجمادات صوراً بهذه الصفة تخصها، من قبل أفعال الحمادات الخاصة بها .

ثم لما نظروا في هذه الصفات ، علموا أنها في محل من تلك الذات ، وتميز لهم ذلك ... المحل بانقلاب المنات وتميز لهم ذلك ... المحل بانقلاب المجودات المشار إليها من نوع إلى نوع ، ومن جنس إلى جنس ، بانقلاب تلك الصفات وتغيرها ... وفي نسخة وأو تغيرها ...

مثال ذلك انقلاب طبيعة النار إلى الهواء بزوال الصفة

الَّتى عنها يصدر فعل النار ، وهي الَّتى بها سميت النار ناراً ، إلى الصفة التَّى عنها يصدر فعل الهواء الحاص به ، وهي الَّتى سمى بها ــ وفي نسخة « به » ــ الهواء هواء .

واستدلوا أيضاً على وجود هذا المحل بكون الذات المشار إليها تفعل عن غيرها .

كما استدلوا بالفعل على الصورة ، وذلك أنه لم مكن أن يتوهم أن الفعل والانفعال هما \_ وفى نسخة بدون كلمة «همآ » \_ عن شيء هو \_ وفى نسخة بدون كلمة «هو » \_ طبيعة واحدة ، فاعتقدوا من أجل هذا أن جميع الأجسام الفاعلة المنفعلة مركبة من طبيعيتين فاعلة .

ومنفعلة .

فسموا الفاعلة \_ وفى نسخة (الفاعل) \_ : صورة ، وماهية وجوهراً .

وسموا المنفعلة : موضوعاً وعنصراً ومادة .

• • •
 وظهر لهم من هذا أن هذه الأجسام المحسوسة ليست

أجساماً بسيطة على ما يظهر للحس .

ولا مركبة من أجسام بسيطة ؛ إذا كان كل جسم له فعل وانفعال .

ورأوا أن الذي يدرك الحس من هذه ، هي الأجسام المشار إليها المركبة من هذين الشيئين اللذين سموا

أحدهما : صورة .

والآخر : \_ وفي نسخة 1 والأخرى 1 \_ مادة .

وأن الذي يدرك العقل من هذه ، هي هذه \_ وفي نسخة بدون

كلمة «هذه» ـ الصور وأنها إنما تصبر معقولات ، وعقلا ، إذا جردها العقل ـ وفى نسخة «هذا العقّل» ـ من الأمور القائمة بها ، أعنى الذى سموه موضوعاً ومادة .

. ووجدوا \_ وفى نسخة «ووجوده » \_ الأعراض تنقسم فى العقل إلى مثل هاتين الطبيعتين ، وإن كان الموضوع لها با لحقيقة : أعنى الحل الذى تقوم به ، هى الأجسام المركبة من ذنيك المعنيين .

فلما تميزت لهم الأمور المعقولة ، من الأمور المحسوسة .

وتبين لهم أن في المحسوسات طبيعتين :

إحداهما : قوة

والأخرى : فعل : وفي نسخة ( فعال ) ــ

نظروا أى الطبيعتين هى المتقدمة على الأخرى ــ وفى نسخة « للأخرى » ــ فوجدوا ... أن الفعل متقدم على القوة ؟ لكون الفاعل متقدماً على المقوف.

ونظروا فى العلل والمعلولات أيضاً ـ وفى نسخة بدون كلمة «أيضاً» ـ فأفضى بهم الأمر إلى علة أولى ، هى بالفعل ، السبب الأول لحميع ألعلل .

فلزم أن يكون فعلا محضاً ، وأن لا يكون فيها قوة أصلا ؟ لأنه ــ وفي نسخة «لا نها » ــ لو كان فيها قوة لكانت :

معلولة من جهة .

وعلة من جهة .

فلم تكن أولى .

ولمَّاكان كل مركب من صفة وموصوف. فيه قوة وفعل، وجب عندهم ألايكون الأول مركباً من صفة وموصوف.

ولماكان كل برىء من القوة عندهم عقلا، وجب أن يكون الاول عندهم عقلا .

فهذه هي طريقة القوم مجملة ـ وفي نسخة « بجملها ، ـ

فإن كنت من أهل الفطرة \_ وفي نسخة «الفطر» \_ المعدة لقبول العلوم ، وكنت من أهل الثبات \_ وفي نسخة « البينات » \_ وأهل الفراغ ، ففرضك \_ وفي نسخة « فعرضتك » \_ أن تنظر في كتب القوم وعلومهم \_ لتقف على مافى \_ وفي نسخة بدون «ما في» \_ كتبهم \_ وفي نسخة « علومهم » \_ من حق أو ضده .

وإن كنت ممن نقصك واحدة \_ وفى نسخة واحد ا \_ من هذه الثلاث \_ وفى نسخة «الثلاثة ا \_ ففرضك \_ وفى نسخة «الثلاثة ا \_ ففرضتك الله أن تفزع فى ذلك إلى ظاهو الشرع الا تنظر \_ وفى نسخة « تنقد ا \_ إلى هذه العقائد المحدثة فى الإسلام المؤنك إن كنت من أهلها(١) لم تكن من وفى نسخة «لامن المل القين ، ولا من أهل الشرع \_ وفى نسخة بدون عبارة «ولا من أهل الشرع \_ وفى نسخة بدون عبارة «ولا من أهل الشرع » \_

. . .

فهذا هو الذى حرك هؤلاء القرم أن يعتقدوا أن هذه الذات التى وجدوا أنها مبدأ العالم ، أنها بسيطة ، وأنها علم ، وعقل . ولا رأوا أن النظام الموجود ههنا فى العالم ، وأجزائه ، هو صادر \_ وفى نسخة ، صادق ، \_ عن علم متقدم عليه ، قضوا

- وفي نسخة « وضعوا » - أن هذا - وفي نسخة بدون كلمة « هذا »-

العقل والعلم هو مبدأ العالم الذي أفاده :

<sup>(</sup>١) افظر ما مرجع الفسير في (أهلها) .

أن يكون موجوداً .

وأن يكون معقولا .

وهذا بعيد من المعارف الإنسانية الأولى ، والأمور المشهورة بحيث لا يجوز أن يفصح للجمهور عنه ، بل لكثير – وفى نسخة «بل الكثير » وفى أخرى « والكثير » وفى رابعة « بل كثير » – من الناس .

والإفصاح به حرام لمن وقع له اليقين به ، لمن لا سبيل له إلى وقوع اليقين به ، لأنه كالقائل له .

0 0 0

وأما تسميتهم ما فارق المادة جوهرا، فانهم لما وجدوا الحد الخاص بالحوهر ، أنه القائم بذاته ، وكان الأول هو السبب ، في كل ما قام به من الموجودات بذاتها ، كان هو أحق باسم الحوهر ، واسم الموجود ، واسم العالم ، واسم الحي ، وجميع المعانى التي أفادها في الموجودات ، وبخاصة ما كان مها من صفات الكمال .

وأما سائر ما شنع به هذا الرجل ، على هذا المذهب ، فهو شيء غير ملتفت إليه ، إلا عند الجمهور والعامة من الناس ، وهم الذين يحرم عليهم سياع هذا القول .

. . .

[۱۵۰] \_ فقوله (۱) : وأى جمال لوجود \_ وفى نسخة ، لموجود ، \_ بسيط لا ماهية له ، ولا حقيقة ، ولا خبر له بما \_ وفى نسخة ، مما ، \_ بحرى \_ وفى نسخة ، مما ، \_ بعرى \_ وفى نسخة ، جرى ، \_ ف العالم ، ولا بما \_ وفى نسخة ، مما ، \_ يازم ذاته ، ويصدر منه ، إلى آخر القول ، \_ \_

....

<sup>(</sup>١) أي الغزاني .

[ ١٥٠] - هو كلام باطل كله ؛ فإلهم إن وضعوا ماهية منزهة عن المحل ، كانت منزهة عن الصفات ، ولم تكن محلا المصفات ، إلا أن - وفي نسخة ( بأن » - تكون في محل ، فتكون مركبة - وفي نسخة « مركباً » - من :

طبيعة القوة .

وطبيعة الفعل.

وهو ذو الماهية الموجودة بإطلاق ، فالموجودات \_ وفي نسخة والموجودات » \_ إنما صارت ذات ماهية به ، وهو الموجود العالم . بالموجودات إنما صارت موجودة ومعقولة من قبل علمه بلداته .

وذلك أنه إذا \_ وفي نسخة ( إذ » \_ كان هو السبب في كون المجودات موجودة ومعقولة .

وكانت موجودة عاهياتها .

ومعقولة بعلمه .

فهو علة كون ماهياتها موجودة ومعقولة .

والقوم إنما نفوا عنه أن يكون علمه بالموجودات على نحو علم الإنسان مها ، الذي هومعلول عنها .

فعلمه بالموجودات على الضد من علم الانسان ، إذ قد

قام البرهان على هذا النوع من العلم .

. .

وأما على مذهب الأشعرية. فليس له أصلا ماهية \_ وفى نسخة « ماهية أصلا » \_ ولا ذات ؛ لأن وجود ذات لا ماهية لها، ولا هي ماهية ، لا يفهم ، وإن كان قد ذهب بعض الأشعرية

إلى أن له ماهية خاصة بها تتميز الذات عن سائر الموجودات . وهذه الماهية عند الصوفية هي التي يدل عليها اسم الله الأعظم

( ١٥١ ) -- وقوله :

ثم يقال – لهؤلاء – : لم تتلخصوا من – وفى نسخة ؛ عن ؛ – الكترة ، مع الاقتحام – وفى نسخة ؛ هذه ؛ – المخازى – وفى نسخة ؛ هذه ؛ – المخازى – وفى نسخة بزيادة و أيضاً ؛ – فأنا نقول :

علمه - وفي نسخة بزيادة «بلاته» - عين - وفي نسخة وغير، - داته ؟ أوغير - وفي نسخة «عين، - ذاته ؟

فأن قلتم : إنه غيره ، فقد جاءت الكثرة .

ولين قلم : إنه عينه فما الفصل بينكم وبين القائل ـــ وفى نسخة وقائل » . وفى أخرى : قول القائل » ـــ إن علم الإنسان بذاته عين داته ؟

[ ۱۹۱] - كلام في غاية الركاكة . والمتكلم به أحتى الناس
 بالحزى والافتضاح ، فإن هذا هو إلزام أن يكون :

الكامل المنزه عن صفات الحدوث ، والتغير ، والنقص .

على صفة الناقص المتغر .

وذلك أن الإنسان من جهة أنه شيء مركب من :

وعلم . موجود في ذلك المحل ،

لزم أن يكون علمه غير ذاته ، بوجه ما ، كما سلف ، إذ \_ وفي نسخة (إذا ، \_كان المحل هو السبب في تغاير العلم والذات ولما كان الإنسان ، إنما كان إنساناً ، وكان أشرف \_ و نسخة (وأشرف » \_ من جميع الموجودات المحسوسة بالعقل ،

<sup>(</sup>١) أي الغزالي .

المقترن إلى ذاته ، لا بذاته ، وجب :

أن يكون ما هو بذاته عقل ، هو أشرف من الموجودات .

وأن يكون منزهاً عن النقص الموجود في عقل الإنسان .

. . .

[۲۵۲] - وقوله (۱):

فإن قيل : ذاته عقل ، وعلم ، فليس له ذات ، ثم علم قائم بها – وفى نسخة ا به » –

قلنا : الحماقة ظاهرة فى هذا الكلام ؛ فإن العلم صفة ، وعرض ، يستدعى موصوفاً .

وقول القائل : هو فى ذاته عقل ، وعلم ، كةوله : هو قدرة ، وإرادة ، وهو قائم بنفسه .

ولو قبل به ، فهو كتمول القائل فى سواد وبياض : إنه – وفى نسخة : وبإنه » وفى أخرى : فإنه » — قائم بنفسه .

وفى كمية ، وتربيع ، وتثليث ، إنه قائم بنفسه .

وكذا في كل الأعراض ، إلى قوله : وكذلك سائر الصفات .

[ ١٥٢] \_ قلت: الشرارة ، والتمويه ، فى قوله ، أظهر ، فانه قد تبين أن من الصفات ما هو أحتى باسم الحوهرية \_ وفى نسخة « الحوهر له » \_ من الحوهر القائم بذاته ، وهى الصفة التى من قبلها صار الحوهر القائم ، فائماً بذاته .

وذلك أنه قد تبين أن المحل لهذه الصفة ليس شيئاً قائماً بذاته ، ولا موجوداً بالفعل ، بل إنما وجد له القيام بنفسه ، والوجود \_ وفى نسخة « والموجود » \_ بالفعل ، من قبل هذه الصفة ، وهي في وجودها على الحجة المقابلة للأعراض ، وإن كان يظهر \_ وفى

<sup>(</sup>١) أي الغزالي .

نسخة «وإن يظهر » \_ من أمر بعضها أنها تحتاج إلى المحل فى الأمور المتغيرة ؛ لأن الأصل فى الأعراض أن تقوم بغيرها ، والأصل فى الماهيات أن تقوم بذاتها ، إلا ما عرض \_ وفى نسخة «عرضه » \_ هنا \_ وفى نسخة «هنالك » \_ للأشياء الكائنة الفاسدة من كون ماهياتها \_ وفى نسخة «ماهيتها » \_ محتاجة إلى موضوع \_ وفى نسخة «ماهيتها » \_ محتاجة إلى موضوع \_ وفى نسخة «الموضوع » \_

فهذا الوصف هو أشد شيء بعداً عن طبيعة الأعراض ، فتشبيه ... وفي نسخة (فبشبيه) وفي أخرى (فتشبه) وفي رابعة (فتشبيه) ... العلم اللذي هنالك بالأعراض التي هنا، كلام في غابة السخف، وهو أشد سخفاً بمن ... وفي نسخة (من » ... يجعل النفس عرضاً ... وفي نسخة (من » ... يجعل النفس عرضاً ... وفي نسخة (عرض » ... كالتثليث والتربيع .

. . .

وهذا كاف في "هافت هذا القول كله وسخفه ، فلنسم هذا (١٠) الكتاب ( التهافت بإطلاق، ، لا رتبافت الفلاسفة، .

وما أبعد طبيعة العلم من طبيعة للعرض ، وبخاصة علم الأول سبحانه وتعالى ، وإذا كان فى غاية البعد عن طبيعة العرض ، فهو ، وفى نسخة «وهو» ـ فى غاية البعد من حاجته إلى المحل .

<sup>(</sup>١) يسى كتاب النزال المسى (تهافت الفلاسفة).

## المسألة السابعة \* في إبطال قولم

إن — وفى نسخة بدون كلمة « إن » — الأول لا يجوز أن يشارك غيره فى جنس ، ويفارقه بفصل ، وأنه لا — وفى نسخة « ولا » — يتطرق إليه انقسام فى حتى العقل بالجنس والفصل

[١٥٣] – قال أبو حامد :

وقد — وفى نسخة بدون عبارة وقد » — اتفقوا على هذا ، و بنوا عليه أنه إذا لم يشارك غيره بمعنى جنسى ، لم — وفى نسخة « بجنسى ما » — ينفصل عنه بمعنى فصلى ، فلم يكن له حد : إذ الحد ينتظم من الجنس والفصل . ومالا تركيب فيه فلاحد له .

وهذا نوع من التركيب .

وزعموا أن قول القائل : إنه يساوى المعلول الأول في كونه :

موجوداً ، وجوهراً ؛ وعلة لغيره .

وبباينه بشيء آخر لا محالة .

فلیس هذا ــ ونی نسخة « هی » ــ مشارکة فی الجنس ، بل هوـــ وفی نسخة « هی » ــ مشارکة فی لازم عام .

وفرق بين — وفى نسخة و والفرق اللك بين » — الجنس واللازم فى الحقيقة ، وإن لم يفترقا فى العموم على ما — وفى نسخة بدون عبارة « وفرق بين . . . العموم على ما » — عوف فى المنطق ؛ فإن الجنس .

وق نسخة (مسألة) وقى أخرى (مسألة سابعة)

هو الذاتي ـــوفي نسخة ( الذاتي هو » ـــ العام المقول في جواب ما هو . ويدخل في ماهية الشيء المحلود .

ويكون مقوماً ــ وفي نسخة ( معرفاً ، ــ لذاته .

فكون \_ وفى نسخة و فيكون » \_ الإنسان حيا داخل \_ وفى نسخة و داخلا » \_ فى ماهية الإنسان ؛ أعنى الحيوانية ، فكان جنساً .

وكونه مولودًا وتحلوقًا ، لازم — وفى نسخة « لازم له » — لا يفارقه قط . ولكنه ليس داخلا في الماهية ، وإن كان لازمًا عاما .

ويعرف ذلك في المنطق معرفة لا يبماري فيها .

. . .

وزعموا أن الوجود لا يدخل قط فى ماهية الأشياء ، بل هو مضاف إلى الماهية إما لازمًا لا يفارق ، كالسياء .

أو وارداً بعد أن لم يكن كالأشياء الحادثة .

فالمشاركة في الوجود ليست - وفي نسخة و ليس ، - بمشاركة - وفي نسخة و مشاركة ، - في الجنس .

وأما مشاركته فى كونه حلة لغيره كسائر العلل ، فهى ... وفى نسخة و فهو » ... مشاركة فى إضافة لازمة لا تنخل أيضاً فى الماهية ؛ فإن المبلئية والوجود لا يقوم واحد مهما اللهات . يل يلزمان اللهات بعد تقوم اللهات بأجزاء ماهيها ... وفى نسخة و ماهيته » ... فليس المفاركة فيه إلا مشاركة فى لازم عام يتبع اللهات ، لا فى جنس ؛ ولللك لا تحد الأشياء إلا بالمقرمات . وإن ... وفى نسخة و فإن » ... حدث باللوازم ، كان ذلك ... وفى نسخة بدون كلمة و ذلك » ... رسماً للتمييز ... وفى نسخة التمييز ... وفى نسخة و تصور » ... حقيقة الشيء ، فلا يقال فى حد المثلث ... وفى نسخة و التثنيث » ... إنه اللهى تساوى زواياه قائمين ، وإن كان ذلك لا يزماً عاما لكل مثلث، بل يقال : إنه شكل ... وفى نسخة وشكل» ... وناكن ذلك لا أضلاع .

وكذلك المشاركة ـــ وفى نسخة ( المشركة ؛ ـــ فى كونه جوهراً ؛ فإن معمى كونه جوهراً ، أنه موجود لا فى موضوع . والموجود ليس مجنس. فيأن ـــ وفى نسخة و فإن » وفي أخرى « بأن » — يضاف إليه أمر سلبي ، وهو أنه لا في موضوع ، لا يصير جنساً مقوماً ، بل لو أضيف إليه إيجابه ، وقيل موجود في موضوع ، لم يصبر — وفي نسخة « لم يعد » — جنساً في العرض ، وهذا لأن من عرف الجوهر بحده الذي هو — وفي نسخة بدون كلمة « هو » — كالرسم له ، وهو أنه موجود لا في موضوع ، فليس يعرف كونه موجوداً ، فضلا من أن يعرف أنه في موضوع .

بل معنى قولنا فى رسم الجوهر : أنه الموجود لا فى موضوع ، أى أنه حقيقة ما ، إذا وجد ، وجد لا فى موضوع - وفى نسخة « الموضوع » -- ولسنا نعنى به - وفى نسخة بدون عبارة « به » - أنه موجود بالفعل حالة التحديد .

فليس المشاركة فيه مشاركة فى جنس ، بل المشاركة فى مقومات ـ وفى نسخة « مقدمات » ــ الماهية ، وهى ــ وفى نسخة « هى » ــ المشاركة فى الجنس المحوج ــ وفى نسخة « المخرج » ــ إلى الماينة بعده بالفصل .

وليس للأول ماهية سوى الوجود الواجب ؛ فإن الوجود الواجب طبيعة حقيقية وماهية ـــ وفي نسخة ! وماهيته ؛ ـــ في نفسه ، هو له لا لغيره .

و إذا لم يكن وجوب الوجود \_ وفى نسخة بدون عبارة « الواجب طبيعة . . . وجوب الوجود » \_ إلا له \_ وفى نسخة « إلا أنه » \_ لم يشارك \_ وفى نسخة « لم يشاركه » \_ غيره \_ وفى نسخة بدون عبارة « غيره » \_ فلم ينفصل عنه بفصل نوعى ، فلم يكن له حد .

قال أبو حامد : فهذا تفهيم — وفى نسخة «يفهم» — مذهبهم والكلام عليه من وجهين :

[۱۵۳] ــقلت: هذا منهي ما حكاه عن الفلاسفة في هذا القول:

وفيه حق وفيه باطل .

أما قولم : إن الأول لا يجوز أن يشارك غره في جنس ، ويفارقه بفصل ... وفي نسخة «في فصل » ... فان تكان أراد ... وفي نسخة «كانها أرادوا » ... :

بالحنس المقول بتواطؤ ؛ فهو حق .

وكذلك الفصا ، المقول بتواطؤ .

لأن كل ما هذا صفته ، فهو مركب من :

صورة عامة .

وخاصة .

وهذا هو ـ وفي نسخة بدون كلمة «هو » ـ الذي يوجد له الحد .

وأما إن عني ـ وفي نسخة «عنوا » ــ

بالحنس، المقول – وفى نسخة « الحنس المعقول » – بتشكيك : أعنى بتقديم وتأخير ، فقد يكون له جنس ، هو ( الموجود ) مثلا ، أو « الشيء ) أو ( الموية ) أو ( الذات ) .

وقد یکون له حد من هذا النوع من الحدود ــ فإن أمثال هذه الحدود مستعملة ــ وفي نسخة «مستعمل » ــ في العلوم .

> مثل ما قبل فی حد(النفس) إنها : استکمال لحسم طبیعی آئی .

ومثل ما قيل في حد ( الحوهر) إنه :

الموجود لا في موضوع .

لكن ليس تكنى هذه الحدود ـ وفى نسخة ( تكنى هذه هذه ) وفى أخرى ( تكنى هذه ) ... فى معرفة ــ وفى نسخة ( فى تعريف ) ... الشىء ، وإنما يُؤتى بها ليتطرق من ذلك إلى كل واحد مما يدخل تحت أمثال الحدود هذه ، وإلى تصوره ــ وفى نسخة اإلى تصوره ٣ـــ بما يخصه .

. . .

وأما حكايته عن الفلاسفة أن اسم الموجود إنما يدل من ذوات الأشياء على لازم ... وفي نسخة 1 لزوم » ... عام لها .

فهو قول باطل ؟ وقد بيناه في غر ما موضع .

وما قاله أحد منهم إلا ابن سينا فقط ؛ وذلك أنه :

لما انتنى عنده أن يكون جنساً مقولاً ... وفي نسخة «مقوماً » ... تواطؤ .

واننی أیضاً ــ وفی نسخة بزیادة « عنده هــأن یکون اسها مشترکاً زعر٬٬۰ أنه یدل علی لازم عام للأشیاء .

وما قاله فى الذات ، يلزمه فى اللازم ، ولو كان لازماً ، لم يقل فى جواب ما هو .

وأيضاً إن كان يدل على لازم للأشياء .. وفي نسخة « الأشياء » وفي نسخة بدونهما ... فهل يدل على ذلك اللازم .

بتواطق .

 <sup>(</sup>١) في تدييره بالزيم ، وفي تصريحه سايةًا بقوله (فهو قول باطل ، وبا قاله أحد مهم إلا
 ابن سينا فقط) اعتراف بأن العزال محق في نقده لحله النقطة .

ولكن ابن رثند كان ملتويةً في تسوره فلم يعط الحق الفتؤلف صراحة ، وإنما قال (حكاية الفتزاني أن الفلاسفة قالوا هذا القول ، باطلة لأن القائل هو ابن سينا فقط) .

ومن قرأ مقدمات الغزال في كتاب الباقت يدرك سها أن الغزال ينقد ما ارتضاء أرسطو من فلسفة من قبله، مع ما أضافته إليها ، وينقد من ذلك ما ارتضاء القاران وابن سينا عا ارتضاءأوسطو، أما ما عدلا عنه لمسخفه فينظرهما علم ير الغزال ضهر ورة الوقوف،عند (انظر المقدمة الأولى من مقدمات كتاب جافت الفلاصفة).

وهذا من اين رشد يوضعوأنه دخل الممركة مع العزال باحتيارها معركة بين العزالى وبين فلسفة أرسطو ، وتحسس اين رشد مصروف إلى هذا الجانب فقط ، أما حين تتطور المعركة إلى أن تصبح معركة بين ابن سينا والفاراني فى طرف ، و بين العزالى فى طرف ؛ فإن تحسس ابن رشد يخدد حتى إنه ليمحلى الحق العزال فى كثير من المواضم ، وبغذا واحد منها .

أو باشتراك.

أو بلزوم آخر .

فإن كان ـ وفى نسخة « فان كان كان » ـ يدل بتواطؤ ـ وفى نسخة « متواطىء » ـ فكيف يوجد عرض مقول بتواطؤ ، على أمور مختلفة اللوات ـ وفى نسخة « الذات » ـ.

وأظن أن ابن سينا \_ وفي نسخة ﴿ وأظن ابن سينا أنه ﴾ \_ يسلم هذا وهو \_ وفي نسخة ﴿ أوهو ﴾ \_ مستحيل ؛ لأنه لا \_ وفي نسخة بدون كلمة ﴿ لا ﴾ \_ يكون عن الأشياء المختلفة شيء هو متفق وواحد ، إلا \_ وفي نسخة ﴿ لا ﴾ \_ من جهة ما تلك الأشياء المختلفة ، متفقة في طبيعة واحدة ؛ إذ يلزم ضرورة أن يكون اللازم الواحد عن طبيعة واحدة ، كما يكون العقل الواحد صادراً أيضاً عن طبيعة واحدة .

وإذا كان ذلك مستحيلا ، فاسم (الموجود) إنما يدل من الأشياء ، على ذوات متقاربة المعنى ، وبعضها فى ذلك أتم من بعض ؛ ولذلك كانت الأشياء التى وجود \_ وفى نسخة «وجودها» وفى أخرى ووجودها الذى» \_ مثل هذا الوجود \_ وفى نسخة «الموجود» فيها ، أول ، هو العلة \_ وفى نسخة «العلم» \_ فى سائر ما يوجد فيها فيها فى \_ وفى نسخة «من » \_ ذلك الجنس .

مثال ذلك : أن قولنا : حار ، مقول بتقديم وتأخير على النار ، وعلى الأشياء الحارة .

والذي يقال عليه بتقديم منها ، وهي النار ، هي السبب في وجود سائر الأشياء الحارة ، حارة ـ وفي نسخة بدون كلمة «حارة هـ.

وكذلك الأمر فى «الحوهر» وفى «الفعل» وفى «المبدأ» وفيا ــ وفى نسخة «أو فيا» ــ أشبه ذلك من الأسهاء.

ُ وأكثر طبائع ما ينطوى عليه العلم الإلهى هى ــ وفى نسخة « وهو » وفى أخرى « هو » ــ من هذا الحنس .

والأسماء التي بهذه الصفة توجد في الجواهر ، وتوجد في الأعراض.

## [104] - رما قاله (١) في رسم الجوهر:

فقال — وفى نسخة بدون عبارة ٥ فقال ﴾ — وكذلك — وفى نسخة ٥ فكدلك ﴾ — المشاركة — وفى نسخة ٥ المشرعة ﴾ — فى كونه جوهراً ؛ فإن معنى كونه جوهراً ، أنه موجود لا فى موضو ع ، والموجود — وفى نسخة ٥ والموعود ٤ — ليس بجنس .

[ ١٥٤] \_ هو شيء لا معنى له ، بل الموجود \_ وفي نسخة « الوجود» \_ وهو جنس الحوهر المأخوذ في حده على نحو \_ وفي نسخة « توجد» \_ أجناس هذه الأشاء في حدودها .

وقد تبين ذلك (أبو نصر) في كتابه في (البرهان) والأمر عند القوم أشهر من هذا

. . .

وإنما غلط (۲) ( ابن سينا ) أنه لما رأى اسم المو جود يدل على الصادق فى كلام العرب ، وكان الذى يدل على الصادق ، يدل على عرض ، ولا يدل ـ وفى نسخة ، ولا بد بل ، ـ فى الحقيقة

<sup>(</sup>١) أي النزال .

<sup>(</sup>٢) أغلاط ابن سينا في نظر ابن رشه .

على معقول من المعقولات الثوانى ، أعنى المنطقية ، ظن أنه حيث ما \_ وفى نسخة «سبب ما » \_ استعمله المرجمون إنما يدل على هذا المعنى ، وليس الأمر كذلك ، بل إنما قصد به المرجمون أن \_ وفى نسخة «أنه » \_ يدل به على ما يدل علما \_ وفى نسخة «عليه» \_ اسم (الذات » و «الشيء» .

. . .

وقد بين ذلك (أبو نصر) في كتاب الحروف، وعرف أن أحد أسباب \_ وفي نسخة «أن أسباب» \_ الغلط الواقع في ذلك ، هو أن اسم الموجود ، هو بشكل المشتق . والمشتق يدل على عرض بل هو في أصل اللغة مشتق ، إلا أن المترجمين لما لم يجلوا في لسان العرب لفظاً يدل على هذا المعنى الذي كان القدماء يقسمونه وفي نسخة «ينسبونه» \_ :

إلى الجوهر ، والعرض .

و إلى القوة ، وألفعل .

أعنى لفظاً ، هو مثال أول ، دل عليه بعضهم باسم الموجود ، لا على وفى نسخة (عن » \_ أن \_ وفى نسخة بدون كلمة «أن » \_ يفهم منه معنى الاشتقاق ، فيدل \_ وفى نسخة « فدل » \_ على عرض . بل معنى \_ وفى نسخة « بل على معنى » \_ ما يدل عليه اسم الذات .

فهو اسم صناعی ، لا لغوی .

وبعضهم رأى لموضع الإشكال الواقع فى ذلك ـــ وفى نسخة «الواقع فى تلك» وفى أخرى «التى أقع فى تلك» ــ أن يعبر ـــ و نسخة «يعدل» ـــ عن المعنى الذى قصد فى لسان اليونانيين التكلم فيه بأن اشتق من \_ وفي نسخة (عن » \_ لفظ الضمير الذي يدل على ارتباط المحمول بالموضوع ، مما يدل على ذلك المعنى ؛ لأنه رأى أن هذا أقرب إلى الدلالة على هذا المعنى ، فاستعمل بدل اسم الموجود ، اسم الهوية .

لكنه أيضاً تكلف من هذا اللفظ ، صيغة ليست موجودة وفي نسخة « صيغة موجودة» \_ في لسان العرب ؛ ولذلك عدل الفريق الآخر ، إلى \_ وفي نسخة « بل » \_ اسم الموجود .

. . .

والموجود اللـى هو تمنى الصادق ، هو اللـى مفهومه هو غير مفهوم الماهية ؛ ولذلك قد يعلم الماهية من لا يعرف الوجود .

وهذا المعنى هو غير الماهية في المركب ضرورة .

وهو فى البسيط والماهية واحد ، لا المعنى الذى دل به عليه المترجمون باسم المرجود ؛ قان ـ وفى نسخة ( فاذا » ـ هذا هو الماهية يعينها .

فاذا قلنا : إِنَّ المُوجود .

منه جوهر .

ومنه عرض ـ وفي نسخة ( وعرض ) ـ

لزم أن يفهم من اسم الموجود المعنى الذى دل عليه المرجمون، وهو الدلالة المقولة بتقديم وتأخير على ذوات الأشياء المختلفة ـ وفي ونسخة والمحملة » ـ

وإذا قلنا: إن الجوهر موجود ، لزم أن يفهم منه ما يفهم من الصادق . وكذلك ـــ وفي نسخة «ولذلك » ـــ إذا فهمنا من المسألة المشهورة عند القلماء ، وهي القائلة :

هل الموجود : واحد ، أو أكثر من واحد .

وهى التى تكلم فيها (أرسطو) مع (برمنيدس) \_ وفى نسخة «برمنيديس» و (مالسيس) \_ وفى نسخة «وأماليسيس» \_ من القداء ، فى الأولى من (الساع الطبيعى ).

فليس ينبغى أن يفهم من ذلك ، إلا ما يدل على الذات . ولو كان الموجود يدل على عرض فى موضوع لكان قول من قال : إن د الموجود واحد ، متناقضاً فى نفسه .

وهذا كله بيِّن لمن ارتاض في كتب القوم .

. . .

[۱۵۵] – ولما فرغ من تقریر – وفی نسخة د تقریره ، وفی أخری د تقدیر » – قولم ، أخذ فی الرد علیهم فقال :

- وفي نسخة بدون عبارة و فقال » - :

قال أبو حامد ؛ فهذا تفهيم مذهبهم .

والكلام عليه من وجهين : مطالبة ، وإبطال .

. . .

أما — وفى نسخة دوأما » — المطالبة : فيأن — وفى نسخة دفهو أن » وفى أخرى دهو » — يقال :

هذا حكاية المذهب ، فيم عرفتم استحالة ذلك فى حق الأول ؟ حتى ينيتم - وفى نسخة « نفيتم » وفى أخرى « يتم » - عليه ننى التثنية ، إذ قلّم : إن الثانى - وفى نسخة « البارى » ـ ينبغى ـ وفى نسخة «لاينبغى هـ أن يشاركه فى شىء، ويباينه فى شىء .

والذي فيه :

ما يشارك به .

وما ـــ وفى نسخة 1 و ٤ ـــ يباين به ـــ وفى نسخة بدون عبارة ١ به ٤ ـــ فهو مركب، والمركب محال .

[ ١٥٥] \_ قلت : إن هذا إنما يلزم فى المشاركة التى توجد من قبل الحنس المقول بتواطو \_ وفى نسخة «بالتواطو» \_ لا من قبل الحنس بتشكيك \_ وفى نسخة «بالتشكيك » \_

فاذا أنزل مع \_ وفى نسخة «على » \_ الإله الثانى \_ وفى نسخة بدون كلمة «الثانى» وفى أخرى بدون عبارة «الإله الثانى» \_ إله \_ وفى نسخة «له » \_ فى مرتبة الأولى ، فى الألوهية

فاسم ــ وفى نسخة ( باسم » ــ الاله ــ وفى نسخة بدون كلمة « الإله » ــ مقول علمما بتواطو ، فهو جنس ، فينبغى أن يفترقا بفصل ، فيكون كل واحد منهما مركباً من جنس وفصل .

والفلاسفة لا يجوزون – وفى نسخة و لم يجوزوا » – على موجود قديم أصلا اشتراكاً – وفى نسخة و اشتراك بم في الحنس ، وإن كان مقولا – وفى نسخة بزيادة ومعه » – بتقليم وتأخير ، أن يكون المتقدم علة المتأخر .

. .

[١٦٥] \_ ثم قال أبو حامد مناقضاً لمم \_ وفى نسخة و للفلاسفة ، ـــ :

فنقول : هذا النوع من التركيب من أين عرفم استحالته ؟ ولا دليل عليه إلا قولكم – وفى نسخة «قولم » وفى أخرى « القول » – المحكى عنكم – وفى نسخة « غهم » – فى ننى الصفات ، وهو أن :

المركب من الجنس والفصل مجتمع - وفي نسخة و يجتمع ٤ - من أجزاء .

فإن كان يصبح لواحد ــ وفى نسخة ( الواحد » ــ من الأجزاء ، أو الجملة ، وجود دون الآخر ، فهو واجب الوجود ، وما عداه ليس بواجب ــ وفى نسخة ( الوجود دون ما عداه » ــ وإن كان لا يصح للأجزاء – وفى نسخة « للآخر » – وجود دون المجتمع ، ولا المجتمع وجود – وفى نسخة بدون كلمة « وجود » – دين الأجزاء – وفى نسخة « الآخر » – فالكل معلول محتاج .

وقد تكلمنا عليه فى الصفات ، وبينا أن ذلك ليس بمحال فى قطع التسلسل - وفى نسخة « تسلسل العلل » - والبرهان لم يدل إلا على قطع التسلسل .

فأما العظائم التى ـــ وفى نسخة ( الذى ) ـــ اخترعوها فى لزوم اتصاف واجب الوجود ، فلم يدل عليه دليل .

فإن \_ وفي نسخة 1 = 20ن واجب الوجود ما وصفوه به \_ وفي نسخة بدون عبارة 1 = 20 به 1 = 20 في كثرة 1 = 20 عبارة 1 = 20 به 1 = 20 في كثرة 1 = 20 في المحدد وفي المح

وهذا \_ وفي نسخة و وهذا فن » \_ وقد فرضنا \_ وفي نسخة و فرضنا » \_ منه في الصفات ، وهو في هذا النوع أظهر ؛ فإن انقسام الشيء إلى الجنس والفصل ليس \_ وفي نسخة ، و ليس هو » \_ كانقسام الموصوف إلى ذات وصفة \_ وفي نسخة و الشيء إلى صفة وموصوف » وفي أخرى و الموصوف إلى ذات وصفة : أي إلى صفة وموصوف » \_

فإن الصفة غير اللات.

والذات غير الصفة.

والنوع ليس غير الجنس من كل وجه . فمهما ذكرنا النوع ، فقد ذكرنا الجنس وزيادة .

وإذا ذكرنا الإنسان ــ وفى نسخة وإنسانا ، وفى أخرى والإنسانية ، ــ فلم نذكر إلا الحيوان مع زيادة نطق.

فقول القائل : إن الإنسانية هل تستغيى عن الحيوانية ، كقول القائل ـــ وفي انسخة « كقوله » ـــ :

إن الإنسانية هل تستغنى عن نفسها ، إذا انضم إليها شيء آخر ؟ فهذا أبعد عن الكثرة من الصفة والموصوف . ومن أى وجه يُستحيل أن تنقطع سلسلة المعلولات على علتين :

إحداهما: علة السموات.

والأخرى : علة العناصر .

أو إحداهما : ــ وفي تسخة و أحدهما ي ــ : علة العقول .

والأخرى ــ وفي نسخة و والآخر ، ــ : علة الأجسام كلها :

ويكون بينهما مباينة ومفارقة في المنى كدباينة — وفي نسخة « كما بين ٤ – ( الحمرة ) و ( الحرارة ) في محل واحد ؛ فإنهما متباينان — وفي نسخة « بالمعنى » – من غير أن يفرض في أخرى « يتباينان » – في المعنى - وفي نسخة « بالمعنى » – من غير أن يفرض في ( الحمرة ) تركيب جنسياً وفصلياً » – بعيث يقبل الانفصال .

بل إن كان فيه كثرة، فهو نوع كثرة لا يقلح في وحدة ـــ وفي نسخة و وجود ٥ ـــ الذات .

فن أي وجه يستحيل هذا في العلل ؟

وبهذا يتبين ـــ وفى نسخة 1 تبين 1 ــ عجزهم عن نفي إلهين صانعين .

و ۱۵۲] ـ قلت :

أما التركيب الذي يكون من ـ وفي نسخة ١ بين ٤ ـ الجنس والفصل ، فهو بعينه التركيب الذي يكون من ـ و نسخة ١عن ٤ ـ

الشيء الذي هو ــ وفي نسخة بدون كلمة «هو » ــ بالقوة . والشيء الذي بكون بالفعل .

لأن الطبيعة التي يدل علها الجنس ليس... وفي نسخة اليست، توجد بالفعل في وقت من الأوقات خالية من الطبيعة التي تسمى الفصل والصورة.

وكل ما عند القوم مركب من هاتين الطبيعتين فهو كائن فاسد، ولا فاعل ؟ لأن الفصل من شروط ــ وفي نسخة «شرط» ــ

وجود ـــ وفى نسخة بدون كلمة «وجود» ــ الحنس ، من جهة ما هو القوة ، فليس يوجد عاريا من الفصل .

فمقارنة كل واحد منهما صاحبه ، بجهة ما، شرط في وجود الاخر .

والشيء بعينه، لا بمكن أن يكون علة لشرط وجوده، فله . ضرورة علة هي التي أفادته الوجود ، بأن قرنت الشرط بالمشروط فيه

وعندهم أيضاً أن القابل بالحقيقة ، هو ما كان قوة فقط ، وإن كان فعلا فبالعرض .

والمقبول ما كان فعلا ، وإن كان قوة فبالعرض .

وذلك أن \_ وفي نسخة وأنه ع \_ ليس يتميز المقبول فيه من القابل إلا من جهة أن أحدهما بالقوة شيء آخر ، وهو بالفعل الشيء المقبول \_ وفي نسخة بدون عبارة و فيه من القابل. . . الشيء المقبول ع .

وكلما كان \_ وفى نسخة بدون كلمة «كان» \_ هو بالقوة شيئاً \_ وفى نسخة «شيء» \_ آخر فهو ضرورة سيقبل ذلك \_ وفى نسخة بدون كلمة «ذلك» \_ الشيء الآخر، ويخلع الشيء الذي هو \_ وفى نسخة بدون كلمة «هو» \_ بالفعل.

ولذلك إن ألفي ههنا .

قابل بالفعل .

ومقبول بالفعل .

فكلاهما \_ وفى نسخة وكلاهما » \_ قائم بذاته، لكن القابل هو جسم \_ وفى نسخة بزيادة « لا عرض » \_ ضرورة ؛ فان القبول إنما يوجد أولا :

للجسم . أو لما هو كالحسم .

فان الأعراض لا توصف بالقبول.

ولا الصور \_ وفي نسخة و بالقبول ، \_

ولا الصور \_ وفي نسخة « ولا الصورة » \_

ولا السطح .

ولا الحط.

ولا النقطة \_ وفي نسخة وولا النقط ، \_

ولا بالحملة ــ وفي نسخة ﴿ وَبَالْحُمَلَةُ ﴾ ــ مَا لَا ينقسم .

وأما فاعل ليس بجسم ، فقد قام عليه البرهان

وأما قابل ــ وفي نسخة «القابل» ــ ليس بجسم ، ولا في جسم فستحيل .

إلا ما تشككوا من أمر العقل الذي بالقوة ؟ فإنه:

إذا كان المركب من صفة وموصوف ... وفي نسخة «موصوف وصفة ؛ \_ ليست زائدة على اللـات ، كان كاثناً فاسداً ، وكان جسيا ضرورة .

وإن كان مركباً من موصوف وصفة زائدة على الذات ، من غىر أن يكون فيه قوة في الحوهر ، ولا قوة على ــ وفي نسخة « في »ــ تلك الصفة ، مثل ما يقول القدماء

فى الحرم السهاوى ، لزم ضرورة أن يكون ذا كمية ، وأن يكون جسها ، لأنه إن \_ وفي نسخة « إذا » \_ ارتفعت الحسمية عن تلك الذات الحاملة للصفة ، ارتفع عنها أن يكون قابلة محسوسة ، ... وفي نسخة « أن يكون قابلا محسوساً » ...

وكذلك يرتفع إدراك الحس عن تلك الصفة ، فتعود الصفة

والموصوف كلاهما عقلا ، \_ وفى نسخة «عقل» \_ فرجعان إلى معنى واحد بسيط ؛ لأن العقل والمعقول قد ظهر من أمرهما أنها المعنى واحد ؛ إذ كان التكثير فهما بالعرض ، أعنى من جهة الموضوع

. . .

وبالحملة: فوضع القوم ذاتاً وصفات \_ وفي نسخة « وصفاتاً » \_ زائدة على الذات ، ليس شيئاً أكثر من وضعهم جسا قدماً ، وأعراضاً محمولة فيه ، وهم لا يشعرون ؛ لأجهم إذا رفعوا الكمية التي هي الحسمية ، ارتفع أن يكون \_ وفي نسخة بدون كلمة « يكون » في نفسه معنى محسوساً ، فلم يكن هنالك لا حامل ولا محمول .

فأن جعلوا الحامل والمحمول مفارقين للمادة والحسم ، لزم أن يكون عاقلا ومعقولا وذلك ... في نسخة بدون عبارة «ذلك» ... هو الواحد البسيط الحق .

. . .

وقولم \_ إن تغليطهم كله إنما هو من باب تسميهم إياه واجب الوجود و إنه إذا \_ وفى نسخة بدون كلمة «إذا» \_ استعمل بدل ذلك \_ وفى نسخة «يدل على ذلك» \_ ما ليس له علة ، لم يلزم الاول \_ وفى نسخة بدون كلمة «الأول» \_ ماالزموه \_ وفى نسخة «لوب كلمة «الأول» \_ ماالزموه \_ وفى نسخة «لزمه» \_ من الصفات الواجبة لواجب الوجود .

ليس بصحيح ، لأنه إذا وضع موجود ليس له علة، وجب أن يكون واجب الوجود نفسه .

كما أنه إذا وضع موجود واجب الوجود بنفسه ، وجب

أن لايكون له علة ، وإذا لم يكن له فأحرى أن لا

ينقسم إلى شيئين.

علة ، ومعلول .

ووضع المتكلمين: الأول ، مركباً من صفة وموصوف – وفى نسخة «يقضى » – أن نسخة «يقضى » – أن يكون له علة فاعلة ، فلا يكون علة أولى ، ولا واجب الوجود.

وهو ضد ما وضعوه ، من كونه من الموجودات التي ترجع الصفة والموصوف فها إلى معنى واحد بسيط، فلا معنى لتكرار هذا ، والإطالة فيه .

. . .

وأما ما قاله (١١ من أن الأول سبحانه وتعالى إن لم يستحل – وفي نسخة « يستحيل – في حقة ويستحيل – في حقة أن يكون مركباً من موصوف وصفة زائدة على الموصوف ، فهو أحرى أن لا يستحيل أن يكون مركباً من موصوف وصفه – وفي نسخة يلحن عبارة « زائدة على الموصوف . . . . من موصوف وصفة » – هي عين الموصوف .

. . .

فقد قلنا : على أى جهة يستحيل ، وعلى أى جهة لا يستحيل وهو كوبهما مفارقين ــ وفي نسخة د كوبها مفارقين ٤ ــ للمواد .

وَأَما قُولُه (٢) \_ وَفِي نُسخة 3 قَولُم، [ ] إن برهانهم على نَفي الإثنينية ليس بمانع أن يكون ههنا إلهان :

> أحدهما ؛ هو علة السهاء مثلا ــ وفى نسخة بدون كلمة ومثلا ٥ ــ والآخر : هو علة الأرض .

> > أو أحدهما : \_ وفي تسخة ( أحدهما هو ) \_ علة المعقول .

والآخر : علة المحسوس من الأجسام .

(١) أي النزالي . (٢) أي النزالي .

ويكون بينهما مباينة ومفارقة لا تقتضي تضادا مثل المباينة – وفي نسخة ؛ أمثال المائية ، - التي توجد بين الحمرة والحرارة ؛ فإنها توجد - وفي نسخة ، توجدان ، -في محل واحد .

فنقول ليس بصحيح ؛ لأنه إذا فرض اختراع الموجود ـ وفي نسخة «الموجودات» \_ وابتداعه \_ وفي نسخة « وابتداعها » \_ لطبيعة واحدة ، وذات واحدة ، لا لطبائع مختلفة ؛ لزم ضرورة ، متى وضع شيء من تلك الطبيعةمساوياً في الطبع والعقل للطبيعة الأولى ، أن يكونا .

٠ مشتركين في وصف .

متباينين ـ وفي نسخة « ومتباينين » ـ في وصف . والذي بتيابنان به لا يخلو أنْ يكون:

من نوع تباين الأشخاص .

آو من نوع تباين الأنواع .

فإن كان من نوع تباين الأنواع ، قيل علمهما \_ وفى نسخة «علمها» \_ اسم الآله باشتراك الاسم ؛ وذلك خلاف \_ وفى نسخة بدون كلمة «خلاف» \_ ما وضع ؛ لأن الأنواع المشتركة في جنس وأحد هي:

إما أضداد.

وإما مابين الأضداد .

وهذا كله مستحيل .

وإن كان تباينهما بالشخص فكلاهما في مادة ، وذلك خلاف مااتفق عليه .

وأما إن وضع أن تلك الطبيعة بعضها أشرف من بعض ، وأنها مقولة علمها بتقديم وتأخير، فالطبيعة الأولى أشرف من الثانية ، والثانية معلولة عنها ضرورة ، حتى يكون مثلا مبتدع السموات ، هو المبتدع ـ وفى نسخة «مبتدع » ـ المعلة التي التدعت الاسطقسات.

وهذا هو وضع الفلاسفة .

وكلا الوضعين يرجع إلى وضع علة أولى .

أعنى من يضع أن الأول يفعل بوسائط علل كثيرة .

أو يضع أن الأول علة بنفسه لجميع الأشياء المختلفة بغير واسطة

لكن هذا لا يجوز عند الفلاسفة ؛ لأن المعلوم بنفسه \_ وفي نسخة بدون عبارة « لحميع الأشياء . . . المعلوم بنفسه » \_ أن سخة « إلى » \_ الموالم قامت من علة ومعلول ؛ فان \_ وفي نسخة « وإن » \_ البحث عن هذه العلل هو الذي أفضى \_ وفي نسخة « أقصى » \_ بنا إلى علة أولى لحميعها .

ولو كانت هذه المبادىء المختلفة بعضها مطلقاً من بعض ، أعى ليس بعضها عللا لبعض ، لما كان من العالم شيء واحد ومرتبط ــ وفي نسخة «مرتبط» ــ

وهذا المعنى هو الذى دل على إيطاله قوله سبحانه وتعالى : ( لو كان فيهما آلهة إلاالله لفسدتا ) .

[٧٥٧] – قال أبو حامد :

فإن قيل : إنما يستحيل هذا من حيث إن ما به المباينة بين الذاتين :

إن كان شرطاً في وجوب الوجود ، فينبغي أن يوجد لكل واجب. وفي نسخة و لكل واحد ، وفي أخرى و لكل واحد واجب ، ... وجود . فلا يتباينان .

وإن لم يكن هذا شرطاً ، ولا الآخر ـــ وفى نسخة : والآخر» ـــ شرطاً ، فكل ما لا يشترط نى وجوب الوجود ، فوجوده مستغن عنه ، ويتم وجوب الوجود بغيره . قلنا : هذا عين ـــ وفي نسخة «غير » ــما ذكرتموه في الصفات ، وقد تكلمنا علمه .

ومنشأ التلبيس فى جميع ذلك ، فى لفط واجب الوجود ، فليطرح ؛ فإنا لا نسلم أن الدليل يدل على واجب الوجود ، إن لم يكن المراد به :موجود لا — وفى نسخة « لا علة له ولا » — فاعل له ، قديم .

وإن كان المراد وفي نسخة بدون عبارة a به موجود . . . كان المراد a ها فليترك لفظ واجب الوجود ، وليبين أن موجوداً a لا وفي نسخة بدون عبارة a فاعل a له . . . موجودا a a علة a له — وفي نسخة a ولا فاعل a وفي أخرى a a فاعل a a ستحيل a وفي نسخة a ولا يقوم عليه دليل .

. . .

فيبقى قولم : إن ذلك هل هو شرط فى أن لايكون له علة ، فهو هوس ؛ فإن ما لا علة له ، قد بينا أنه لا يعلل — وفى نسخة ؛ لا يقال ؛ — كونه لا علة له ، حتى يطلب شرطه .

وهو ـــ وفى نسخة وأو هو » وفى أخرى « إذ هو » ـــ كقول القائل : إن السوادية هل هى شرط ـــ وفى نسخة بدون كلمة « شرط » ـــ فىكون الدن لوناً ، فإن كان شرطاً فلم كانت ـــ وفى نسخة « كان » ـــ الحمرة لوناً ؟

فيقال : أما في حقيقته ، فلا يشترط واحد منهما : أعنى ثبوت حقيقة اللونية في العقل .

وأما فى وبجوده ، فالشرط أحدهمنا ، لا بعينه . أى ـــ وفى نسخة 1 إذ ، ـــ لا يمكن جنس فى الوجود ـــ وفى نسخة . من الموجود ، وفى أخرى ، فى الموجود ، ـــ إلا وله فصل .

وكذلك - وفى نسخة « فكذلك » - من يثبت علتين ويقطع التسلسل فيهما - وفى نسخة « متباينان » - بفصل . وأحد - وفى نسخة « متباينان » - بفصل . وأحد - وفى نسخة « هن الفصول » - وفى أخرى

و الفصل ؛ ـــ شرط الوجود ــ وفى نسخة ؛ الوجوب ؛ ـــ لا محالة ، ولكن لا على التعين ـــ وفى نسخة ـــ ؛ التعيين » وفى أخرى ؛ المعين ؛ ـــ

. . .

[ ۱۵۸ ] \_ قلت :

حاصل ما حكاه فى الاحتجاج عن الفلاسفة : أنهم يقولون : لا يخلو أن يكون :

الفصل الذي يقع \_ وفي نسخة «يرتفع» \_ به الاثنينية في واجب الوجود ، هو شرط وجوب الوجود .

أو ... وفي نسخة وإن » وفي أخرى وأو إن » وفي رابعة وإن » ... يكون فصلا ليس بشرط في وجوب الوجود .

فإن كان الفصل الذى به يفترقان ، شرطاً فى وجوب الوجود فى حق \_ وفى نسخة « حد » \_ كل واحد مهما ، فلا يفترقان فى وجوب الوجود واحد ضرورة ، كما أنه لو كان السواد شرطاً فى وجوب اللون . والبياض شرطاً فى اللونية ، لم يفترقا \_ وفى نسخة « لم يفترقان » \_ فى اللونية .

وإن كان الفصل الذى به يفترقان ، ليس له ملخل فى . وجوب الوجود ، فوجوب الوجود - وفى نسخة «الوجود فوجب ، - لكل واحد مهما بالعرض .

وهما اثنان لا من حيث كل واحد منهما واجب الوجود .

. . .

وهذا الكلام غبر صحيح ؛ فان الأنواع شرط في وجود الحنس . وكل واحد مهما شرط في وجود الحنس لا على التخصيص والتعيين ؛ لأنه لو كان ذلك ــ وفي نسخة ، لو كان » وفي أخرى

« لو ذلك » ــكذلك لم يجتمعا في وجود اللون .

. . .

وهو ــ وفي نسخة « فهو» ــ يعاندهذا القول بمعاندتين :

إحداهما: أن هذا إنماعرض من حيث يظن أن واجب الوجود يدل على طبيعة من الطبائع ، وليس الأمر عندنا كذلك ، بل إنما نفهم من واجب الوجود أمراً سلبياً ، وهو أنه لا علة له والأسلاب ... وفي نسخة «والسلب » ... غير معللة ، فكيف يستعمل في نني ما لا ... وفي نسخة بدون عبارة «علة له والأسلوب . . . في نني ما لا » ... علة له مثل هذا ؟ حتى يقال: لا يخلوأن تكون ما به يفتر ق ما لا علة له مثل هذا ؟ حتى يقال: لا يخلوأن تكون ما به يفتر ق ما لا علة له مثل هذا ؟ حتى يقال: لا علة له وفي نسخة «فا » ... لا علة له وفي نسخة «فا » ... لا علة له وفي نسخة «فا » ... لا علة له وفي نسخة «له » ... يفون عبارة «له » ... :

شرطاً في كونه لا علة له .

أو لا يكون شرطاً .

فان كان شرطاً ، لم يكن هنالك تعدد ولا افتراق .

و إن لم يكن شرظاً ، لم يقع به تعدد \_ وفي نسخة بدون عبارة «ولا افتراق . . . به تعدد » \_ فيما لا علة له ، وكان ما لا علة له \_ وفي نسخة بدون عبارة «وكان ما لاعلة له» \_ واحداً \_ وفي نسخة «واحد» \_ \_

. . .

ووجه فساد هذا القول، فيما زعم هو ، أن ما لاعلة له نبى محض . والنثى ليس له علة ، فكيف يكون له شرط هو السبب فى وجوده ؟

وهذه مغالطة ؛ فإن الأسلاب الخاصة \_ وفي نسخة

« الحاصلة » \_ التى تجرى مجرى الأسهاء المعدولة وهى الأسلاب التى تستعمل فى تمييز الموجودات بعضها من بعض ، لها علل وشروط ، هى \_ وفى نسخة « وهى » \_ التى اقتضت لها ذلك السلب .

كما لها أسباب وشروط هي التي اقتضت لها الأوصاف الإيجابية، فلا فرق في هذا المعنى، بين الصفات الإيجابية والسلبية.

ووجوب \_ وفى نسخة «ووجود» \_ واجب الوجود ، هو \_وفى نسخة بدون كلمة «هو ١ ـ صفة لازمة لما \_ وفى نسخة «له» ـ لا علة له ، فلا فرق بين أن يقال فيه .

واجب الوجود . أو علة له .

فالهوس هو من المتكلم بمثل هذا القول ، لا من خصومه \_\_ وفي نسخة «خصوصه» وفي أخرى «خصمه».

. . .

وأما المعاندة الثانية : فتحصيلها : أن قولهم :

لا يخلو أن يكون الفصل الذى به ــ وفى نسخة وأن يكون ما به » ــ يتباين ــ وفى «نسخة تتباين » ــ واجب الوجود .

شرطاً .

أو ليس بشرط .

فإن كان شرطاً ، فلم ... وفى نسخة « فلم لم » ... ينفصل أحدهما عن الثانى ، من حيث هو واجب الوجود ، فواجب الوجود واحد . وإن لم يكن شرطاً ، فواجب الوجود ليس له فصل به ينقسم هو ... وفى نسخة « وهو » ... مثل قبل القائل .

اللون إن وجد منه أكثر من واحد ، فلا يخلو :

أن يكون ما ينفصل به لون عن لون ، شرطاً فى وجود اللون . أو لا كون .

فإن كان شرطاً فى وجود اللون ، فلم ينفصل أحدهما عن الثانى ، من جهة ما هو لون ، ويكون اللون طبيعة ــ وفى نسخة «طبيعية» ــ واحدة .

و إن لم يكن واحد ــ وفي نسخة ﴿ واجداً ﴾ ــ مهما شرطاً في وجود اللونية ، فليس للون فصل ينفصل به عن لون آخر، وهذا كذب

. . .

[١٥٨] ــ ثم قال أبو حامد هو ــ وفى نسخة « ثم قال هو» ــ عن الفلاسفة فى هذا ، جواباً ما ــ وفى نسخة بدون كلمة « ما » ــ فقال :

فإن قيل : هذا يجوز فى اللون ؛ فإن له وجوداً مضافاً إلى الماهية ، واثداً على الماهيه ولا يجوز فى واجب الوجود؛ إذ ليس له إلا وجوب الوجود ، وليس ثم ماهية يضافالوجود إليها .

فكما \_ وفي نسخة و وكما ع \_ أن فصل السواد ، وفصل الحمرة ، لا يشتركان \_ وفي نسخة و لا يشترط ع لا يشتركان \_ وفي نسخة و للونية ع \_ في كومها لونية ، إنما يشترط في وجودها الحاصل \_ وفي نسخة و بكومها حاصلة ع ... يعلة ، فكذلك ينبغي أن لا يشترط في الوجود الواجب، فإن الوجود الواجب للأول ، كاللونية ليلون ، لا كالوجود المضاف إلى اللونية .

قلنا : لا نسلم ، بل له حقيقة موصوفة بالوجود ، على ما سنبينه فى المسألة التي بعده .

وقولهم : إنه وجود -- وفى نسخة «موجود» -- بلا ماهية ، خارج عن المعلول .

وربجع حاصله الكلام إلى أنهم :

بنوا نَنى التثنية على نَنْي التركيبُ الحنسي والفصلي .

ثم بنوا ذلك ـــ وفى نسخة : ذاك » ـــ على ننى الماهية وراء الوجود .

فهما أبطلنا الأخير الذى هو أساس الأساس بطل عليهم الكل، وهو بنيان ضعيف الثبوت ، قريب من بيت – وفى نسخة د بيوت » – العنكبوت .

[۱۵۸] ـ قلت :

جوابه عن الفلاسفة بناه هنا على القول بأن الوجود ، هو عرض فى الموجود ، أعنى الماهية .

وعاندهم \_ وفى نسخة (وعندهم) \_ هو بأن الوجود فى كل شيء هو غير \_ وفى نسخة (عين) \_ الماهية .

وزعم أن قولم ، إنما بنوه على هذا .

والفرق الذي \_ وفي نسخة «التي » \_ أتوا به ليس يلزم عنه الانفصال ، كما ألزموا من أمر اللونية والفصول التي فيها كيفما وضعوا الأمر ؛ فانه لا يشك أحد أن فصول الحنس هي علة الحنس ، سواء أنزلت للجنس وجوداً غير ما هيته \_ وفي نسخة «ماهيته» \_ نفس وجوده ؛ «ماهيته» \_ نفس وجوده ؛ لأنه إن كانت فصولا للوجود ، كان الوجود للون غيرماهية اللون ، لزم أن تكون الفصول التي ينقسم بها اللون ، فصولا لماهية اللون ، بل فصولا لماهية اللون ،

وذلك فرضى مستحيل ؛ ولذلك ألحق هو أنَّا إذا قسمنا اللون لفصوله ، فقلنا :

> الرجود الون بما هو لون ، إنما يكون بالفعل : إما لأنه أبيض .

> > أو أسود .

أو غير ذلك من الألوان .

فلم نقَسم عرضاً للون ، وإنما قسمنا جوهر اللون .

فالقول ــ وفى نسخة «بالقول» ــ بأن الوجود ــ وفى نسخة «الموجود» ــ عرض فى الموجود باطل بهذا المعنى .

والاعتراض.

وجوابه هو ــ وفى نسخة بدون كلمة «هو» ــ عن الاعتراض، كلام ساقط.

\* \* \*

[١٥٩] -- وقوله(١):

إنهم بنوا نني التثنية ، على نني التركيب بالجنس والفصل -- وفي نسخة ( بالجنس والفصل » وفي أخرى ( بالجنسي والفصل » --

مُم بنوا ذلك ـــ وفي نسخة و ذاك » ــ على ننى الماهية وراء الوجود .

فتى ـــ وفى نسخة « فهما » ـــ أبطلنا الأخير الذى هو أساس الأساس ، بطل عايبم الكل .

• • •

[ ١٩٩٦] - كلام غير صحيح ؛ فان بنياتهم نبى التثنية بالعدد في شيئين بسيطين مقول عليهما الاسم - وفي نسخة بدون كلمة (الاسم، بتواطؤ - وفي نسخة « بالتواطؤ » - أمر بين بنفسه فانه متى أنزلنا التثنية والاشتراط في شيئين بسيطين عاد البسيط مركباً.

. . .

وتحصيل القول في هذا أن الطبيعة المسهاة بـ « واجب الوجود» وهي التي لا علة لها ، وهي علة لغبرها ، أنه لا يخلو :

أن تكون واحدة بالعدد .

أو كثىرة .

<sup>(</sup>١) أي الغزال .

ثم إن كانت كثيرة ، فلا يخلو :

أن تكون كثيرة بالصورة ــ وفى نسخة « بالصور » ــ واحدة بالحنس المقول بتواطؤ أو واحدة بالنسبة .

أو تكون واحدة بالاسم فقط .

فإن كانت مختلفة بالعدد ، مثل زيد وعمرو ، وواحدة - وفى نسخة «واحدة» – بالنوع، فهى ذات هيولى ضرورة ؛ وذلك مستحيل .

وإن كانت مختلفة الصورة ، واحدة بالحنس المقول علمها بتواطؤ ـــ وفى نسخة « بالتواطؤ » ــ فهى مركبة ضرورة .

وإن كانت واحدة بالجنس المقول بالنسبة إلى شيء واحد، فلا يمنع سوفي نسخة « يمتنع » من ذلك مانع ، وبعضها علل لبعض ، وتنتهى سيخة « تنتهى » ما إلى أول فيها . وهذه هي حال الصورة المفارقة للمواد عند الفلاسفة .

وأما إن كانت إنما تشرك في الاسم ، فليس مانع عنع من أن يوجد منها أكثر من واحد ؛ فان هذه هي حال الأسباب الأول الأربعة : أعنى :

الفاعل الأول.

والصورة الأخيرة .

والغاية الأخيرة \_ وفى نسخة بدون عبارة «والغاية الأخيرة » \_ والمادة الأخيرة

فلذلك \_ وفي نسخة « فكذلك » \_ ليس يحصل من هذا النحو \_ وفي نسخة « النوع ه – من الفحص شيء محصل \_ وفي نسخة « يحصل » \_ ولا يفضي إلى المبدأ الأول ، كما ظن ابن

سينا ، ولا أنه واحد ولا بد .

. . .

[١٦٠] ــ قال أبو حامد ــ وفى نسخة بدون عبارة « قال أبو حامد » ــ : المسلك الثانى : الإلزام ــ وفى نسخة « للإلزام » وفى أخرى « فى الإلزام » ــ وهو أنا نقول :

إن لم يكن الوجود والحوهرية ، والمبدئية ، جنساً ؛ لأنه ليس مقولا في جواب ما هو .

فالأول عندكم عقل مجرد ، كما أن سائر العقول ، التي هي المبادئ للوجود سوق نسخة وللموجود » – المسياة – وفي نسخة « المسمى» – بالملائكة – وفي نسخة « الملائكة » وفي أخرى « ملائكة » – عندهم ، التي هي معلولات الأول ، عقول مجردة عن المواد .

. . .

فهذه الحقيقة تشمل ... وفي نسخة «تشتمل » ... الأول ، ومعلوله الأول ... وفي نسخة بدون عبارة « عقول مجردة . . . ومعلوله الأول » ... فإن الموجود ... وفي نسخة « المعلول » ... الأول أيضاً بسيط ... وفي نسخة « السيط أيضاً » ... لا تركيب في ذاته » إلا من حيث لوازمه ، وهما مشتركان في أن كل واحد : عقل مجرد عن المادة .

وهذه حقيقة جنسية ، فليس العقلية المجردة للذات ــ وفي نسخة ( الذات ع ـــ من اللوازم ، بل هي الماهية ، وهذه الماهية مشتركة بين :

الأول .

وسائر العقول .

فإن لم يباينها شيء – وفى نسخة ( بشيء، – آخر ، فقد عقلم – وفى نسخة ( عقلت ؛ – الإثنينية – وفى نسخة ( اثنينية ؛ – من غير مباينة .

و إن ــ وفي نسخة و فإن ، ــ باينتها .

فا \_ وفي نسخة « بما ٤ \_ به المباينة ، غير ما به المشاركة .

والعقلية والمشاركة ــ وفى نسخة « والعقلية المشاركة » ــ وفى نسخة « أو العقل » ــ أنها مشاركة فى الحقيقة ؛ قان الأول :

عقل نفسه .

وعقل غيره ، عند من يرى ذلك ، من حيث إنه فى ذاته عقل مجرد عن المادة .

وكذلك المعلول الأول ، وهو العقل الأول ــ وفى نسخة بدون كلمة 1 الأول ع ــ الذى أبدعه الله تعالى من غير واسطة ، مشارك في هذا المعنى .

والدليل عليه : أن العقول ـــ وفى نسخة ؛ للمعقول ؛ ــــ التي هي معاولات ـــ وفى نسخة ؛ معقولات ؛ ـــ أنواع مختلفة ، وإنما :

اشتراكها في العقلية .

وافتراتها - وفي نسخة « واقترانها » - بفصول سوى ذلك .

وكذلك الأول يشارك \_ وفى نسخة و شارك » \_ جميعها فى العقلية ، فهم \_ وفى نسخة وفهر » \_ وفى نسخة و أو المصير» \_ وفى نسخة و أو المصير» \_ فى أخرى و و » \_ العقلية ليست مقومة للذات، وكلاهما عمال \_ وفى نسخة و عالا » \_ عندهم .

(١٦٠) \_ قلت :

أماأنت إن كنت فهمت ما قلناه قبل هذا ، من أن ههنا أشياء يعمها اسم واحد .

لا عُموم الأسهاء ــ في نسخة ﴿ الأشياء ﴾ ــ المتواطئة .

ولا عموم الاسهاء \_ وفى نسخة ﴿ الأشياء ﴾ \_ المشتركة .

بل عموم الأسهاء ــ وفى نسخة « الأشياء » ــ المنسوبة إلى شيء واحد المشككة .

وأن خاصة هذه الأشياء أن ترتقى إلى أول فى ذلك الجنس ، هو العلة الأولى ، لجميع ما ينطلق عليه ذلك الاسم ، مثل اسم الحرارة المقولة :

على النار .

وعلى سائر الأشياء الحارة .

مثل اسم الموجود المقول .

على الحوهر \_ وفي نسخة « الحواهر » \_

وعلى ساثر الأعراض .

ومثل اسم الحركة المعقول .

على الحركة فى الموضع ــ وفى نسخة « الوضع » ــ

وعلى سائر الحركات .

فلست \_ وفى نسخة «فليست» وفى أخرى «ولست» وفى أخرى «ولست» وفى رابعة «لست» \_ تحتاج إلى توقيف على الحلل الداخل في هذا القول.

. . .

وذلك أن اسم العقل يقال :

على العقول المفارقة عند القوم بتقديم وتأخير .

و إن فيها \_ وفى نسخة «منها » \_ عقلًا أولا ، هـو \_ وفى نسخة « وهو » \_ آلعلة فى سائرها وكذلك الأمر فى الحوهر .

والدليل على أن ليس لها طبيعة واحدة مشتركة ، أن ــ وفى نسخة «أن يكون» ـ بعضها علة لبعض .

وما هو علة لشيء ، فهو متقدم على المعلولُ .

وليس مكن أن تكون طبيعة العلة والمعلول ، واحدة بالحنس إلا في العالي الشخصية .

وهذا النوع من المشاركة ، هو مناقض للمشاركة الحنسية الحقيقية ، وفى نسخة بدون كلمة «الحقيقية» و فان الأشياء المشركة فى الحنس ، ليس فيها أول هو العلة فى سائرها ، بل هى كلها وفى نسخة «بل حركاتها» وفى مرتبة واحدة ، ولا يوجد

فها شيء بسيط . والاشياء المشركة في معنى مقول علما بتقدم وتأخير يجب ضرورة أن يكون فها أول بسيط

وهذا الأول ليس بمكن أنَّ يتصور فيه أثينينة ؛ لأنه مهما فرض له ثان ، وجب أنّ يكون فى مرتبته ــ وفى نسخة « مرتبة » ــ من الوجود .

وفى طبيعته .

فيكون هنالك طبيعة مشتركة لهما ، يشتركان فيها اشتراك الحنس الحقيق .

فيجب أن يفترقا لفصول زائدة على الحنس.

0.0.0

فیکون کل واحد منهما مرکباً من جنس وفصل . وکل ما هو بهذه الصفة ، فهو محدث .

وبالحملة : فالذي في النهاية من الكمال في الوجود، يجبأن كون واحداً ؛ لأنه :

إن لم يكن واحداً ، لم يكن في النهاية من الكمال ، في ـ وفي نسخة بدون عبارة ( الكمال في ، ـ الوجود ـ وفي نسخة بدون عبارة ( يجب أن تكون . . . في الوجود » ـ لأن الذي في النهاية لا يشاركه غيره ـ وفي نسخة ( لا يشارك غيره » ـ

وذلك أنه \_ وفى نسخة « لأنه » وفى أخرى بدون العبارتين ...
كما أنه ليس للخط \_ وفى نسخة « فى الحفط » \_ الواحد من طرف واحد \_ وفى نسخة « الطرف الواحد » \_ نهايتان .

كذلك الأشياء الممتدة فى الوجود ، المختلفة بالزيادة والنقصان ، ليس لها لهايتان من طوف واحد .

095

فا بن سينا لما \_ وفي نسخة بدون كلمة « لما » \_ لم يعترف بوجود

وفي أخرى « وازمه » \_ هذا الاعتراض .

اللفظ فقط ، أو في عرض بعيد ، لزمه \_ وفي نسخة « فلزمه »

بين الطبيعة التي يدل عليها الاسم المتواطئ . وبين الطبائع التي لا تشرُّك ـ وفي نسخة « اشتراك » ــ إلا في

ــ وفى نسخة « لوجود » ــ هذه الطبيعة المتوسطة :

## المسألة الثامنة \*

 في إبطال قولم: إن وجود الأول بسيط أى هو وجود عض ، ولا ماهية ولا حقيقية يضاف الوجود(١١) إلها .
 بل الوجود الواجب له كالماهية لغيره

[١٦١] - والكلام عليه من وجهيں :

الأول : المطالبة بالدليل ؛ فيقال : بم عرقتم ذلك ؟

أبضرورة العقل ؟ ـــ وفى نسخة بدون كلمة ( العقل ؛ ـــ

أو بنظره ؟ ـــ وفي نسخة د بنظر ، وفي أخرى د نظر ، ـــ

وليس بضرورى ، فلا بد من ذكر طريق النظر .

فإن قبل : لأنه لو كان له ماهية ، لكان الوجود مضافاً إليها ، أو تابعاً -- وفي نسخة و وتابعا : – لها ولازماً لها .

والتابع معلول .

فيكون الوجود الواجب - وفي نسخة و الواجب الوجود ع - معلولا .

وهو متناقض .

فتقول : هذا رجوع إلى منبع - وفي نسخة بدون عبارة الى منبع ا - التلبيس، في إطلاق لفظ ( الوجود الواجب ) .

فإنا نقول:

له حقيقة ، وماهية .

وتلك الحقيقة موجودة ، أى ليست معدومة منفية .

ووجودها مضاف إليها.

<sup>«</sup> وفي نسخة (مسألة) وفي أخرى (مسألة ثامنة) .

<sup>(</sup>١) وق نسخة و لوجود ۽ .

وإن أحبوا أن يسموه (تابعاً ، ولازماً ) فلا مشاحة فى الأسامى، بعد أن يعرف أنه لا فاعل للوجود ــ وفى نسخة «لوجود غيره » ــ بل لم يزل هذا الوجود قديماً من غير علة فاعلية .

فإن عنوا بـ ( التابع والمعلول ) أن له حقيقة فاعلية ، فليس كذلك .

وإن عنوا غيره ، فهو مسلم ، ولا استحالة فيه ؛ إذ الدليل لم يدل إلا على قطع تسلسل العلل .

وقطعه بحقيقة موجودة ، وماهية ثابتة ــ وفى نسخة و تابعة ٤ ــ ممكن ، فليس يحتاج فيه إلى سلب الماهية .

فإن قيل : فتكون الماهية سبباً للوجود ، الذي هو تابع له .

فيكون الوجود معلولا ، ومفعولا ــ في نسخة « أو مفعولا » ــ

قلنا : الماهية فى الأشياء الحادثة ــ وفى نسخة و الحارة ؛ ــ لا تكون سبباً للموجود فكيف فى القديم ؟ إن عنوا بـ ( السبب ) الفاعل له .

وإن عنوا به وجها آخر ، وهو أنه لا يستغنى عنه ، فليكن كذلك ، فلا استحالة . فيه ، إنما الاستحالة في تسلسل العلل ، فإذا انقطم ، فقد اندفعت الاستحالة .

وما عدا ذلك لم تعرف استحالته ، فلا بد من برهان على استحالته .

وكل براهيهم – وفى نسخة « مذاهيهم » – تحكمات ، مبناها على أخد - وفى نسخة «حد» – لفظ واجب الوجود بمعى له لوازم ، ويسلَّم أن الدليل قد دل على واجب وجود – وفى نسخة « واجب الوجود» بالنعت الذى وصفوه . وليس كذلك كما مبق .

> وعلى الجملة . دليلهم في هذا . يرجع إلى دليل . نني الصفات .

> > ونفي الانقسام الجنسي والفصلي .

إلا أنه أغمض وأضعف ، لأن هذه الكارة لا ترجع إلا إلى مجرد اللفظ . وإلا فالعقل يتسع لتقديرها ماهية واحدة موجودة . وهم يقولون : كل ماهية موجودة فكثرة ــ وفى نسخة و فكثرة ، وفى أخرى « بكثرة ، ــ ، إذ فيه ماهية ووجود .

وهما غاية الضلال ؛ فإن الموجود الواحد معقول بكل حال .

ولا موجود إلا وله حقيقة .

ووجود الحقبقة لا ينهي الوحدة .

: ١٦١] - قلت

لم ينقل أبو حامد مذهب ابن سنيا على وجهه ، كما فعل ، وفي نسخة « نقل » \_ف (١٠/ المقاصد) .

وذلك أن الرجل (٢) لما اعتقد أن الوجود من الشيء يدل على صفة زائدة على ذاته ، لم يجز عنده أن تكون ذاته هي الفاعلة لرجوده في المكنات ؛ لأنه لو كان كذلك ، لكان الشيء علة وجوده ، ولم يكن له فاعل .

فازم عنده من هذا أن كل ما وجدوه زائد على ذاته ، فله علة فاعلة ... وفي نسخة بدون كلمة وفاعلة » ...

فلما كان الأول عنده ـ وفي نسخة بدون عبارة وعنده ٩ ــ ليس له فاعل ، وجب أن يكون وجوده عين ذاته

ولذلك ما عانده أبو حامد بأن "" شبّه الوجود بلازم من لوازم الذلت ، ليس (") بصحيح ؛ لأن ذات الشيء هي علة لازمة ... وفي نسخة « لازمة » ...

<sup>(</sup>١) اين رشد يسرت بأن أبا حامد النزال قد صور في كتابه ( متاسد الفلاسفة ) مذاهب الفلاسفة تصويراً حميهاً ، فينبغي الرجوع في هذه المسألة إلى ما ذكره أبو حامد في كتابه (جافت الفلاسفة) وكتابه ( مقاصد الفلاسفة ) ؛ ليدرك على بين ما هو مذكور في الكتابين فرق ؟ (٣) يعني اين سينا .

<sup>(</sup>٣) تصوير المعاندة الى عاند بها أبو حامد ابن سينا .

<sup>( ) )</sup> جملة ليس بصحيح خبر قوله ( ما هائده به أبو حامد ) .

وليس بمكن أن يكون الشيء علة وجوده ؛ لأن وجود الشيء متقدم(١) على ماهيته

وليس وضعه ماهيته هي أنيته ، هو رفع ـــ وفي نسخة « دفع » ـــ لماهيته ـــ وفي نسخة « الماهية » ـــ كما قال(٢)

بل إنما هو إيجاب اتحاد (الماهية) و (الأنية).

وإذا وضعنا (الوجود) لاحقاً من لواحق (الموجود)

وكان الذى يعطى وجود الأشياء ، فى الأشياء الممكنة ، هو الفاعل

فيجب أن يكون ما لافاعل له ــ وفى نسخة بدون عبارة « له»ــ: إما أن يكون لا وجود له ، وذلك مستحيل . وإما أن يكون وجوده هو ماهيته

لكن هذا كله مبناه على غلط وهو أن الوجود للشيء لازم من لوازمه

. . .

وذلك أن الوجود الذى يتقدم فى معرفتنا العلم بماهية الشيء ، هو الذى يدل على الصادق

ولذلك كان معنى قولنا:

هل الشيء مرجود ؟ \_ وفي نسخة (يوجد ) وفي أخرى (بوجود) \_

أما ... وفي نسخة بدون كلمة «أما» ... فيا له سبب يقتضي وجوده فقوته ... وفي نسخة «قوته» ... قوة قولنا

<sup>(</sup>١) انظر ما معنى كون (وجود الثيء) متقدماً عل (ماهيته) ؟

<sup>(</sup>٢) أي أبو حامد .

هل الشيء له سبب ؟ أم \_ رفى نسخة «أو» \_ ليس له سبب ؟

هکذا یقول. أرسطو (۱) ــ وفی نسخة (أرسطاطالیس) ــ فی أول ( المقالة الثانية ) من كتاب ( الرهان ) .

وأما إذا لم يكن له سبب ، فعناه

هل الشيء يوجّد له لازم من لوازمه ، يقتضى وجوده ؟ وأما إذا فهم من ( الموجود ) ما يفهم من ( الشيء ) و ( الذات ) فهو جار محرى الحنس المقول بتقدم وتأخير

وأما : وفي نسخة «وأى » \_ ما كان فلا يفترق في ذلك :

ما له علة .

وما ليس له علة .

ولا يدل على معنى زائد من معنى الموجود ، وهو المراد بالصادق .

وإن دل على معنى زائد على الذات ، فعلى أنه معنى ذهنى ليس له خارج النفس وجود \_ وفي نسخة « وجوداً » \_ إلا بالقوة ، كالحال في الكلي.

\* \* \*

فهذه هي الحهة \_ وفي نسخة ( الحملة ) \_ التي منها نظر القدماء في المبدأ الأولى ، فاثبتوه موجود ا بسيطاً ، وأما الحكماء من الاسلام (١٠) \_ وفي نسخة ( من أهل الإسلام» المتأخرين، فانهم زعموا \_ وفي نسخة ( لما زعموا ) \_ أنهم لما \_ وفي نسخة بدون كلمة (لما) \_ نظروا

 <sup>(</sup>١) تلك هي نظرة الفلاسفة الإسلاميون أأرسطو ، يرون قوله حجة لا ترد ، رؤايه فيصلا في المشاكل .

 <sup>(</sup>٢) من هذه المقابلة يتضح أن كلمة والقدماء، في اصطلاح فلاسفة الإسلام يعنى بها فلاسفة الإغريق.

فى طبيعة (الموجود) بما هو (موجود) آل مهم الأمر إلى موجود بسيط وفي نسخة « بسيطاً » ـــ مهذه الصفة .

. .

والطريقة التي عكن عندى أن تسلك حتى تقرب من الطريقة ـ وفي نسخة « الطبيعة » ــ الىرهانية ، هو أن :

الموجودات الممكنة الوجود في جوهرها

خروجها من القوة إلى الفعل ؛ إنما يكون ضرورة من محرج هو بالفعل .

أعنى فاعلا يحركها ويخرجها من القوة إلى الفعل .

فان كان المخرج هو أيضاً من طبيعة الممكن، وجب أن يكون ـــ وفي نسخة بدون كلمة « يكون » ــ له مخرج .

فان \_ وفى نسخة « و إن ٣ - كان ذلك من طبيعة المكن أيضاً ، أعنى المكن فى جوهره ، وجب أن يكون ؛ مخرج واجباً وفى نسخة « واجب » \_ فى جوهره غير ممكن ؛ وذلك ليستحفظ \_ وفى نسخة « ليتحفظه » \_ ما \_ وفى نسخة بدون كلمة « ما » \_ ههنا . وتبقى دائماً طبيعة الأسباب المكنة المارة \_ وفى نسخة « النهاية » \_ « المادة » \_ إلى غير نهاية \_ وفى نسخة « النهاية » \_

فانها إذا وجلت غير متناهية ، على ما يظهر من طبيعتها . وكل واحد منها ـ وفي نسخة «منهما» ــمكن .

وجب ضرورة أن يكون الموجب لها : أعنى الذى يقتضى لها الدوام شيئًا واجبًا في جوهره .

 فانه لو وجد وقت ليس فيه متحرك أصلا ، لما كان سبيل ــ وفى نسخة «سبيلا ٤ــ إلى حدوث الحركة .

و إنما وجب أن يتصل الوجود الحادث بالوجود الأزلى من غير أن يلحق الأول تغير بوساطة \_ وفى نسخة « بغير وساطة » \_ الحركة التي هي :

من جهة قديمة .

ومن جهة حادثة .

والمتحرك بهذه الحركة هو الذى يعبر عنه ابن سينا بـ (واجب اللحود بغيره)

وهذا الواجب من غيره لم يكن بدمن أن يكون جسيا متحركاً على الدوام ــ فان بهذه الجهة ــ وفي نسخة « بهذه الحركة » ــ أمكن أن يوجد :

المحدث في جوهره ، والفاسد .

عن الأزلى .

وذلك :

بالقرب من الشيء تارة .

والبعد منه ... وفي نسخة بدون عبارة « منه » ... تارة .

كما ترى ذلك يعرض للموجودات الكاثنة الفاسدة ، مع الأجرام الساوية .

ولما كان هذا المحرك واجباً فى الحوهر ‹‹› . ممكناً فى الحركة المكانية \_ وفى نسخة « الكاثنة » . \_

<sup>(</sup>١) كيف يقال : إن هناك واجاً في الحوهر ، غير واجب الوجود المطلق ؟ أليس ذلك تولا عدد الداحات الذاتية ؟ انظر ما يأل له بعد قليل .

وجب ضرورة أن ينهى الأمر \_ وفى نسخة بدون كلمة «الأمر» \_ إلى واجب الوجود باطلاق ، أي أيس فيه \_ وفى نسخة « فيها » \_ إمكان أصلا .

لا في الحوهر .

ولا في المُكان .

ولا في غبر ذلك من الحركات .

وان يكون ماهذه \_ وفي نسخة « هذا » \_ صفتة :

بسيطاً ضرورة .

لانه \_ وفي نسخة « لأنها » \_ إن كان ـ وفي نسخة « كانت » \_ مركباً \_ وفي نسخة « كانت » \_ .

كان ممكناً ، لا واجباً ، واحتاج إلى واجب الوجود .

. . .

فهذا \_ وفى نسخة « مهذا » \_ النحو من البيان ، كاف عندى فى هذا الطريق \_ وفى نسخة « فى هذه الطريق » \_ وهو حق .

. . .

فأما ما يزيده ـ وفى نسخة «يريده» ـ ابن سينا فى هذه الطريق ، ويقول :

إن المكن الوجود يجب أن ينتهي

إما إلى واحب الوحود من غيره .

إنه إلى واحب الوجود من ذاته . أو واجب الوجود من ذاته .

فان انهى إلى واجب الرجود من غيره ، وجب فى الواجب الوجود من غيره أن يكون الازما عن واجب الوجود لذاته – وفى نسخة «من ذاته » وفى أخرى « بذاته » --

وذلكأنه زعم أن الواجب الوجود من غيره، هو ممكن الوجود من ذاته .

والممكن يحتاج إلى واجب .

فائما ، وفي نسخة «وإنما» ــ كانت هذه الزيادة عندى فضلا وخطأ ــ لأن الواجب كيفما فرض ، ليس فيه إمكان أصلا ولا يوجد شيء ذو طبيعة واحدة ، ويقال في تلك الطبيعة إنها : محكنة من جهة .

وواجبة من جهة .

لانه قد بين (١) القوم: أن الواجب ليس فيه إمكان أصلا ، الأن المكن نقيض الواجب .

وإنما \_ وفي نسخة « وأما » \_ الذي مكن أن يوجد:

شيء واجب من جهة طبيعة ما .

ممكن من جهة طبيعة أخرى .

مثلماً يظن الأمر عليه في الحِرم السماوي .

أو فيما فوق الحرم السماوى : أَعْنَى أَنَّه : واجب في الحوهر .

ممكن في الحركة والأبن.

. .

وإنما الذي قاده (٢) إلى هذا التقسيم في السماء : أنها في جوهرها واجبة (٢) من غيرها ، ممكنة من ذاتها ، وقد قلنا في غير ما موضع : إن هذا لا يصح .

 <sup>(</sup>١) هكذا برى ابن رشد أن بيان الدم – والقوم نيا يرى ابن رشد و إعواله هم الإهريق ~ صبة،
 يكن أن تذكر ليشماط كل ما هو مجادله .

 <sup>(</sup> ۲ ) أى ابن سينا .
 ( ۳ ) ما اللمرة بين الجموع والذات ؟ ثم أن رأى أبين رشد في عدم قسمة الواجب إلى واجب باللمات وارجب باللمرة بين إلحق إذا قال ابن رشد عن العالم أنه واجب ، يعنى أنه واجب باللمات ؟ .

والرهان \_ وفي نسخة « بالرهان » \_ الذي استعمله ابن سينا في واجب الوجود ، حتى لم يفصل هذا التفصيل(١٠) ، وعين هذا التعيين وفي نسخة « التعين » \_ كانمن طبيعة الأقاويل العامة الجدلية .

ومنى مفصّل \_ وفي نسخة «حصل» \_ كان من طبيعة الأقاويل الرهانية .

. . .

وينبغى أن تعلم أن الحدوث الذى صرح الشرع به فى هذا العالم ، هو من نوع الحدوث المشاهد ــ وفى نسخة «المشاع » ــ ههنا ، وهو الذى يكون فى صور الموجودات التى :

يسمونها ـ وفي نسخة «سموها» ـ الأشعرية صفات نفسية ـ وفي نسخة «نفسانية» ـ

وق سحه و مسايه و ... وتسمها الفلاسفة صوراً .

وهذا الحدوث إنما يكون

من شيء آخر (۲) ــ وفي نسخة بدون كلمة «آخر » ــ

وفى زمان .

ويدل على ذلك قوله تعالى :

( أَوَ لَمْ يِرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمُواتِ والارض كانتا رَثْقاً فَهَتَقْناهُمَا)

<sup>(</sup>١) يمنى التقصيل الذي ذكره في الصفحة الشابقة .

<sup>(</sup>٣) يعني بكونه من شيء آخر ، أن الحدوث معناه تحول المرجود من حال إلى حال ، لا تحول الشيء من العدم إلى الرجود . ويوضع رأيه بما يسوقه بعد ذلك من الآيات ، فني انفصال الأرض من الصموات ، تحول من اجباع إلى افتراق ، وهو المني بالحدوث ، وفي انتقال السموات من كونها دخاناً إلى كرنها جمها كما هي الآن ، تحول ، وهو المني بالحدوث في لسان الشرع .

أما مادة الأوض والساء ، فلم يعرض الشرع لبيان حالها وطل هي حادثة أم قديمة ، وهذا هو معى قوله . . . إلغ ) . قوله بعد (وأما كيف حال المعربية الممكن، مع المعيمية الفمروري ، فسكت عنه الشرع . . . إلغ ) . ولا شك أن ذلك فهم خاص لابن رشد أن الآيات ، وليس هو الفهم المتمين فيها .

## وقوله سبحانه وتعالى:

( ثم استوى إلى السماء وهي دخان).

ولما كيف حال طبيعة الموجود الممكن ، مع الموجود الضرورى فسكت عنه الشرع :

لبعده عن أفهام الناس.

ولأن معرفته ليست ضرورية في سعادة الحمهور ــ وفي نسخة بدون كلمة والحمهور » ــ.

. . .

وأما الذى تزعم الأشعرية من أن طبيعة الممكن مخترعة وحادثة من غير شيء ، فهو الذي يخالفهم فيه الفلاسفة :

من قال منهم \_ وفى نسخة بدون عبارة «منهم» \_ بحدوث(١) العالم \_ في نسخة بدون عبارة « من غير شيء ... بحدوث العالم » \_ أو لم يقل (٢) .

فا قالُوه \_ وفى نسخة «نقلوه» \_ وفى نسخة « قلناه » \_ إذا تأملته بالحقيقة ليس هو من شريعة المسلمين؟ ، وفى نسخة بلون عبارة «من قال . . . شريعة المسلمين» \_ ولا يقوم عليه برهان(٤)

( 1 ) أي بالمعني الخاص الذي فهمه هو وأنزل عليه الآيات المذكورة آ نفاً .

 <sup>(</sup>۲) انظر ما هذا المذهب الذي لا يقول حتى مجدوث الصور والأعراض ؟ ولن يكون ؟
 (۳) الخلاف بن ابن رشد والغزال في هذه المسألة حبدى الغابة .

ر ٢) الحدث بين بهن وي العالم الله المسال الإسلام ، وكفر الفلاسفة لقولم بالقدم . لأن الغزال اعتبر حدوث العالم أصلا من أصول الإسلام ، وكفر الفلاسفة لقولم بالقدم .

وابن رفَّد يقرر أن القرل بالحدث بالمعنى اللَّق يُريِّده النزاني ، وهو حدوث الصَّور والمؤاد ، ليس من شريمة المسلمين .

<sup>( ؛ )</sup> من أراد أن يعرف هل على دعوى الحدوث برهان ، أو ليس عليها برهان ، فليقرأ في هذا بحث القدم والحدوث من وجهة فظر من أثبت الحدوث .

ويلاحظ أن في قبل ابن رشد ( ولا عليه برهان ) سلبية ؟ لأنا نريد أن نعرف هل على الفقع بالمغى الذي ذكره ، برهان ؟ إن ما ذكره الفلاسقة جذا الحصوص قد ناقشه الغزال في المسالة الأبيل من كتاب شهافت الفلاسفة .

والذى \_ وفى نسخة «وأما الذى» \_ يظهر من الشريعة هو النهى عن المفاحص التى سكت عنها الشرع ، ولذلك جاء فى الحديث:

« لا يزال الناس يتفكرون ، حتى يقولوا : هذا خلق الله ، فمن خلق الله ؟ »

فقال النبي عليه السلام:

(إذا وجد أحدكم ذلك ، فذلك محض الإمان) .

وفي بعض طرق الحديث .

(إذا وجد ذلك أحدكم ، فليقرأ) :

(قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَد) :

فاعلم أن بلوغ الحمهور إلى مثل هذا الطلب هو من باب الوسوسة ؛ ولذلك قال :

( هذا ... وفى نسخة ( فذلك » وفى أخرى ( فهذه » ... محض الإيمان ) .

. . .

[ ١٦٢ ] قال أبو حامد : ( المسلك الثانى ) : — وفى نسخة بدون عبارة : وأبو حامد» وفى أخرى بدون عبارة وقال أبو حامد » ــ : هو أن تقول :

وجود بلاماهية ولا حقيقة – وفي نسخة ، و ولا حقيقته معينة ، – غير معقول – وفي نسخة ، غير معقولة ، (١٠ –

وكما \_ وفى نسخة «كما» \_ لا يعقل عدم مرسل \_ وفى نسخة «لا نعقل عدم مرسل » \_ إلا بالإضافة إلى موجود يقدر عدما مرسل» \_ إلا بالإضافة إلى موجود يقدر عدمه ، فلا يعقل وجود مرسل . \_ إلا عدم بالإضافة إلى - وفى نسخة » ولا نعقل وجوداً مرسلا » \_ إلا بالإضافة إلى » \_

<sup>(</sup>١) انظر المسلك الأول .

حقيقة معينة ، لا سها إذا تعين ذاتاً واحدة .

فكيف يتمين واحداً — وفي نسخة ٥ واحد ٤ — متميزاً عن غيره بالمني ، ولا حقيقة له ؟ فإن نو, الماهية نو, للحقيقة .

وإذا انتفت ــ وفى نسخة ــ و ننى » وفى أخرى و نفيت » ــ حقيقة الموجود ، لم يعقل الموجود ــ وفى نسخة و الوجود » ــ فكأنهم قالوا : وجود ــ وفى نسخة و موجود » ــ ولا موجود ، وهو متناقض .

. . .

ويدل عليه : أنه لو كان هذا معقولا ، لحاز أن يكون في المعلولات وجود لا حقيقة له ، يشارك الأول في كونه :

لا حقيقة ... وفي نسخة بدون عبارة ويشارك الأول في كرنه لا حقيقة ۽ ... ولا ماهية له ... وفي نسخة بدون عبارة و له ۽ ...

ويباينه فى أن له علة .

. والأول لا علة أنه .

فلم لا يتصور هذا فى المعلولات؟ وهل له سبب إلا أنه غير معقول فى نفسه . وما لا يعقل فى نفسه ، فبأن تنفى علته ، لا يصير معقولا .

وما يعقل فبأن تقدر ـــ وفى نسخة «لا تقدر » ـــ له علة لا يخرج عن كونه معقولا .

. . .

والتناهي إلى هذا الحد غاية ظلماتهم ، فقد ظنوا أنهم يبرهنون – وفي نسخة وينزهون ۽ فاتهي كلامهم إلى النبي الحجرد ، فإن نبي الماهية نبي الحقيقة – وفي نسخة و الحقيقة ۽ – ولايتي مع نبي – وفي نسخة بدون كلمة و نبي ۽ – الحقيقة – وفي نسخة بدون عبارة و ولا يبتي مع نبي الحقيقة ۽ – إلا لفظ الوجود ، ولا مسمى له أصلا إذا لم يضف إلى ماهية – وفي نسخة و الماهية ۽ – .

فإن قيل: حقيقته : أنه واجب ، وهو الماهية .

قلنا : ولا معنى للواجب إلا ننى العلة ، وهو سلب لا يتقوم به حقيقة ذات .

ونبي العلة عن الحقيقة ، لازم الحقيقة .

فلتكن الحقيقة معقولة ، حتى توصف بأنها \_ وفي نسخة «بأنه» - لا علة لها ، ولا يتصور عدمها ؛ إذ لا معنى للوجوب إلا هذا .

على أن الوجوب \_ وفى نسخة « الوجود » \_ إن زاد على الوجود — وفى نسخة « الوجوب » \_ فقد جاءت \_ وفى نسخة ( جازت » \_ الكثرة .

و إن ــ وفى نسخة و فإن ۽ ــ لم يزد ــ وفى نسخة و يرى ۽ ــ فكيف يكون هو الماهية ؛ والوجود ليس بماهية ؟

فكذلك ــ وفي نسخة و فكذا a ــ ما ــ وفي نسخة بدون كلمة و ما a ــ لا يزيد علمه .

[ ۱۹۲] \_ قلت:

هذا الفصل كله مغلط \_ وفي نسخة « مغلطة » \_ سفسطائي \_ \_ وفي نسخة « سفسطائية » \_ فان القوم لم يضعوا للاول .

وجوداً بلا ماهية .

ولا ماهية بلا وجود .

و إنما اعتقدوا \_ وفى نسخة « يعتقدون » \_ أن الوجود فى المركب صفة \_ وفى نسخة بدون عبارة « ولا ماهية . . صفة » \_ زائدة على ذاته . وأن هذه الصفة إنما استفادها من الفاعل .

واعتقدوا فيها هو بسيط لا فاعل له أن هذه الصفة فيه ليست زائدة على الماهية ، وأنه ليس له ماهية مغايرة للوجود ، لا أنه لا ماهية له أصلا ، كما بني هو كلامه عليه في معاندتهم . ولما وضع (١) أنهم(١) يرفعون الماهية ، وهو كذب ، أخذ

## یشنع علیهم : (۱) أی نرض ، وهو النزال .

 <sup>(</sup> ۲ ) أي الفلاسفة .

[١٦٣٦ - فقال (١) : إن هذا لوكان - وفي نسخة ولو مكان هذا ع ــ معقولا، لحاز أن أن يكون في المعلولات \_ وفي نسخة ، المعقولات ، \_ موجود \_ وفي نسخة و وجود ، - لاحقيقة له - وفي نسخة بدون عبارة و له ، - سارك الأول في كونه لاحقيقة له ــ وفي نسخة بدون عبارة وله و ـ

[١٦٣] ـ فإن القوم لم يضعوا موجوداً لا ماهية ـ وفي نسخة « نهاية » ــ له بإطلاق. وإنما وضعوا: لا ماهية له .

بصفة ماهيات ساثر الموجودات.

وهذا الموضع ـ وفي نسخة «الوضع» ـهو من مواضع السفسطة ؟ لأن اسم الماهية مشترك .

فهذا الوضع ، وكل مركب على هذا ، كلام سفسطائي ، وذلك أن المعدوم لا يتصف بنفي شيء عنه ، أو بايجابه .

فهذا \_ وفي نسخة «وهذا» \_ الرجل (١٠) في أمثال هذه المواضع ، في أمثال هذا الكتاب(٣) ، لا يخلو من الشرارة(١) .

أو الحهل - وفي نسخة « والحهل » --

وهو أقرب إلى الشرارة ، منه إلى الحهل – وفي نسخة بدون عبارة « وهو أقرب إلى الشرارة منه إلى الحهل ...

أو نقول : إن هناك ضم ورة(٠) داعبة إلى ذلك .

<sup>(</sup>١) أي أبو حامد .

<sup>(</sup>٧) أي أبو حامد .

<sup>(</sup>٣) أي تهافت الفلاسفة .

<sup>(</sup>٤) يش الثم الذي هو ضد الخبر . (٥) لمله يعني بالضرورة أن يكون أبو حامد كان واقفاً تحت ضفط سياسي أو أجبَّامي أوما إلى ذلك عا كان سبباً في بعض الأحيان الحمل بعض الباحثين على أن يقولوا غير ما يعتقدون .

[١٦٤] - وأما قوله (١):

إن معنى واجب الوجود ـــ وفى نسخة بزيادة و صفة ؛ وفى أخرى بزيادة : و صفة إيجابية ؛ ــــ أنه ليس له علة ـــ وفى نسخة بزيادة و فاعلة ؛ ــــ

[ ١٦٤] \_ فغير صحيح . بل قولنا فيه : واجب الوجود هو فيه \_ وفى نسخة بدون عبارة « فيه » \_ صفة إيجابية لازمة عن طبيعة ليس لها علة أصلا ، لا فاعلة من خارج ، ولا هى جزء منه

[١٥٥] ــ وأما قوله (٢) :

إن الوجوب :

إن زاد على الوجود ، فقد جاءت الكثرة .

وإن لم يزد ، فكيف يكون هو الماهية ـــ وفى نسخة ( بماهية » ـــ ؟ والوجود ليس بماهية ، فكذا ما لا يز يد طليه .

[ ١٩٦٥] - قلت - وفى نسخة بدون عبارة « قلت » - : فان الوجوب ليس صفة زائدة عندهم على الذات ، وهى بمنزلة قولنا فيه . إنه ضرورى ، وأزلى .

وكذلك الوجود \_ وفى نسخة «الوجوب » \_ إنا فهمنا منه صفة ذهنية ، لم يكن أمراً زائداً على الذات .

وأما إن فهمنا منه عرضاً ، كما يقول ابن سينا في الموجود - وفي نسخة بدون كلمة (الموجود» المركب ، فقد يعسر أن يقال : كيف كان البسيط هو نفس الماهية ؟ إلا أن يقال : كما - وفي نسخة «كيف» - يعود العلم البسيط ، هو نفس العالم - وفي نسخة «العلم» -

<sup>(</sup>١) أى أبي حامد .

<sup>(</sup>٢) أي أبي حامد .

وأما إن فهم من الموجود ــ وفى نسخة «الوجود» ــ ما يفهم من الصادق(١) ، فلا معنى لهذه الشكوك .

وكذلك إن فهم من الموجود \_ وفي نسخة « الوجود » \_ ما يفهم من المدات .

وعلى هذا يصح القول: إن الوجود \_ وفى نسخة الموجود » \_ فى البسيط هو نفس الماهية .

<sup>(</sup>١) انظر الصادق فياسبق .

# المسألة التاسعة • فى تعجيزهم عن إقامة الدليل على أن الأول ليس بجسم

[١٦٦] ــ قال أبو حامد :

فنقول : هذا إنما يستقيم لمن يرى أن الجسم حادث من حيث إنه :

لا يخلو عن الحوادث .

وكل حادث فيفتقر إلى محدث .

فأما أنَّم إذا عقلم جميا قديمًا لا أول لوجوده ، مع أنه لا يخلو عن الحوادث؛ فلم يمتنع أن يكون الأول جميها :

إما الشمس.

وإما الفلك الأقصى .

وإما غيره .

فإن قيل : لأن الحسم لا يكون إلا مركباً منقسها :

إلى جزأين بالكمية .

و إلى الهيولي والصورة بالقسمة المعنوية .

و إلى أوصاف يختص بها لا محالة حتى يباين سائر الأجسام ؛ وإلا فالأجسام متساوية في أنها أجسام .

وواجب الوجود واحد لا يقبل القسمة بهذه الوجوه كلها ـــ وفى نسخة بدون . عبارة و كلها ۽ ـــ

قلنا : وقد — وفى نسخة وقد، — أبطلنا عليكم هذا — وفى نسخة وهذا عليكم » — وبينا أنه لا دليل لكم عليه ، سوى أن المجتمع إذا افتقر بعض أجزائه

ه وفي نسخة (مسألة تاسعة) وفي أخرى (مسالة) .

إلى البعض، كان معلولاً ، وقد تكلمنا عليه ، وبينا أنه إذا لم يبعد تقدير موجود لا موجد له ، لم يبعد تقدير مركب لا مركب له ، وتقدير موجودات لا موجد لها .

إذ نني العدد والتثنية بنيتموه - وفي نسخة ، بينتموه -

على نعى التركيب .

ونفي التركيب، على تقى الماهية سوى الوجود .

وماهو الأساس الأخير فقد استأصلناه ، وبينا تحكمكم - وفي نسخة تحكمهم ٥-فيه . فإن قيل : الجسيم إن لم يكن له نفس ، لا يكون فاعلا .

وإن كان له نفس ، فنفسه علة له ، فلا يكون الجسم أولا .

قلنا : نفسنا ئيس علة لوجود جسمنا .

ولا نفس الفلك بمجردها علة لوجود جسمه عندكم ـــ وفى نسخة ( عندهم » ـــ بل هما يوجدان بعلة سواهما .

فإذا جاز وجودهما قديماً . جاز أن لا يكون لهما علة .

فإن قبل: كيف اتفق اجبًاع النفس والجسم – وفى نسخة « الجسم والنفس » – قلنا : هو كفول الفائل : كيف اتفق وجود الأول ؟

فيقال : هذا سؤال عن حادث ، فأما ما لم يزل موجوداً ، فلا يقال له ، - وفي نسخة بدون عبارة « له » - كيف اتفق ؟

وكذلك ـــ وفى نسخة و فكذلك ، ـــ الجسم ونفسه ؛ إذا لم يزل كل واحد موجوداً ، لم يبعد أن يكون صانعاً .

[ ۱۶۹] \_ قلت :

أما من لا دليل له على أن الأول ليس بجسم إلا من طريق أنه قد يصبح عنده أن كل جسم محدث ، فماأو هى دليله وأبعده وفى نسخة « وأبعد» وفى أخرى « وما أبعده » \_ من طبيعة المدلول ؛ لما تقدم من بياناتهم \_ وفى نسخة « بناياتهم » \_ التى بنوا عليها أن كل جسم محدث ، بيانات مختلفة .

وما أحرى من جوز مركباً قدماً كما حكيته ههنا عن

الأشعرية ، أن يجوز وجود جسم ــ وفى نسخة (قسم) ــ قديم ، لأنه يكون من الأعراض على هذا ما هو قديم ، وهو التركيب مثلا.

فلا يصح برهانهم على أن كل جسم محدث ؛ لأنهم إنما - وفى نسخة (إذا ، وفى أخرى بدوبهما - بنوا ذلك على حدوث الأعراض .

. . .

والقدماء (۱) من الفلاسفة ليس يجوزون وجود جسم قدم من ذاته وفي نسخة «بذاته» – بل من غيره ؛ ولذلك ؛ ولذلك لابد عندهم من موجود قديم بذاته هو الذي صار به الحسم القديم قديماً . لكن – وفي نسخة «لكنا» – إن نقلنا أقاويلهم في هذا الموضع صارت جدلية ، فلتستبن في مواضعها .

. . .

[١٦٧] ... وأما قوله (٢) في الاعتراض على هذا:

قلنا : قد \_ وفي نسخة و وقد » \_ أبطلنا عليكم هذا \_ وفي نسخة و هذا عليكم » \_ وبينا أنه لا دليل لكم عليه سوى أن المجتمع إذا افتقر بعض أجزائه لبعض \_ وفي نسخة و إلى البعض » \_ كان معلولا .

<sup>(</sup>١) القلماء في اصطلاح فلاسفة الإسلام ، هم الإفريق .

<sup>(</sup> ٢ ) أي أبي حامد .

لاسها إذا وضع جسها بسيطاً غير منقسم، لا بالكمية، ولا بالكيفية؛ وبالحملة: مركب قديم لا مركب له ، وهي معاندة صحيحة لا ينفصل \_ وفي نسخة « لا ينفك » \_ منها إلا بأقاويل جدلية .

. . .

وجميع ما في هذا الكتاب(١) :

لأبي حامد عن الفلاسفة .

وللفلاسفة عليه ، أو على ابن سينا .

كلها أقاويل جدلية من قبيل اشتراك الاسم الذي فيها ؛ ولذلك لا معنى للتطويل في ذلك .

. . .

[١٦٨] - وقوله (٢) - عجيباً عن الأشعرية - :

القديم ـــ وفي نسخة و إن القديم ۽ ـــ من ذاته لا يفتقر إلى علة من قبلها كان قديماً .

-فإذا وضعنا نمحن قديماً من قبل ذاته ، ووضعنا الذات علة للصفات ، فلم تصر الذات قديمة من أجل ذاتها .

[ ۱۹۸] \_ قلت :

ند يلزمه .

أن يكون القدم مركباً من علة ومعلول.

وأن تكون الصَّفات قدعة من قبَل علة ، وهي الذات.

فَإِنْ كَانَ المعلول ليس شَرطاً في وَجُوده ، فالقدم هو العلة . فلنقل : إن الذات القائمة بذاتها هي الإلّه ، وإن الصفات

معلولة .

<sup>(</sup>١) لعله يريد (تهافت الفلاسفة) .

<sup>(</sup> ٢ ) أي أبي حامد الغزالي .

فيلزمهم أن يضعوا :

شيئاً \_ وفي نسخة «أشياء » وفي أخرى « سبباً » \_ قديماً \_ وفي نسخة « قديمة » \_ وفي المناته .

وأشياء قديمة بغىرها .

ومحموع هذا هو الآله ، وهذا ــ وفي نسخة «هذا » ــ بعينه هو الذي أنكروه على من قال :

إن الآله قدم بذاته.

وإن العالم قدَّم بغيره ، أي بالاله .

وهم يقولون : إن القديم واحد .

وهذا كله في غاية التناقض.

. .

[١٦٩] — وأما قوله :

إن إنزالنا موجوداً ــ وفى نسخة ( موجود ) ــ لا موجد له ، هو مثل . إنزالنا : مركباً ، لا مركبًّ له .

وإنزالنا : موجوداً واحداً ، بهذه الصفة .

أو كثيرين

مما لا يستحيل في تقدير العقل .

[١٦٩] – هو كله كلام مختل ، فإن التركيب لا يقتضى مركباً هو أيضاً مركب ، فيفضى الامر إلى مركب من ذاته .

كما أن العلة إن كانت معلولة ، فإنه يفضى الأمر إلى علة غير معلولة .

ولا أيضاً إذا أدى البرهان إلى ــ وفى نسخة ( البرهان لا » ــ موجود لا موجد له ، أمكن أن يعرهن من هذا أنه واحد .

. . .

[۱۷°] — وأما قوله (۱): وفي نسخة بدون عبارة و قوله ؛ وفي أخرى بدون كلمة و أما ؛ \_\_\_

إنه مني انتفت الماهية انتني التركيب.

· وأن ذلك موجب لإثبات التركيب في الأول .

[ ١٧٠] ... فغير صحيح ، فأن القوم (٢) لاينفون الماهية عن الأول ، وإنما ينفون أن يكون هنالك ... وفي نسخة « هناك » ... ماهية على نحو الماهية التي في المعلولات .

وهذا کله ــ وفی نسخة بدون عبارة «کله» ــ کلام جدلی مماری ــ وفی نسخة «ممادی» ــ

. . .

وقد تقدم من قولنا:الأويل المقنعة التي تقال في هذا الكتاب (٣٠، على أصول الفلاسفة (٤٠ في بيان أن ـ وفي نسخة بدون كلمة وأن ٣ ـ الأول ليس بجسم ، وهي :

أن الممكن يؤدي إلى موجود ضروري .

وأنه لا يصدر الممكن عن الضروري إلا بواسطة ... وفي تسخ

« بواسطة » ــ موجود هو : من جهة ضروري .

من جهه صروری . ومن جهة ممكن .

وهو الحرم السهاوي ، وحركته الدورية .

ومن أقنع ما يقال على أصولهم . أن كل جسم فقوته متناهبة ،

<sup>(</sup>١) أي أبي حامد .

<sup>(</sup> ٢ ) القوم في اصطلاح أبن رشذ هم الإغريق .

<sup>(</sup>٣) تهافت النهافت .

<sup>(</sup>٤) أي الإفريق .

وأن هذا الحسم إنما استفاد القوة غير المتناهية الحركة ، من موجود ـــ وفي نسخة «موجد» ـــ ليس بجسم .

[١٧١] -- قال أبو حامد - مجيباً عن الاعتراض الذي أوجب أن لا يكون

الفاعل عند الفلاسفة إلا الفلك الذي هو مركب من نفس وبدن ... :

فإن قبل ؛ لأن الجسم؛ من حيث إنه جسم ، لا يخلق غيره .

والنفس المتعلقة بالحسم لا تفعل إلا بواسطة الحسم .

ولا يكون الحسم واسطة للنفس ، فى خلق الأجسام ، ولا فى إبداع ــــ وفى نسخة « أنواع » ــــ لنفوس ، وأشياء لا تناسب الأجسام .

قلنا : ولم لا يجوزأن يكون فى النفوس نفس تختص بخاصية تنهيأ بها أن ـــ وفى نسخة د لأن ٤ ـــ توجد الأجسام ، وغير الأجسام منها .

فاستحالة ذلك لا يعرف ضرورة ، ولا برهان يدل عليه ، إلا أنه لم يشاهد من هذه الأجسام المشاهدة . وعدم المشاهدة لا يدل على الاستحالة .

فقد أضافوا إلى الموجود الأولى ، ما لا يضاف إلى موجود أصلا ، ولم يشاهد من غيره .

وعدم المشاهدة من غيره - وفي نسخة وأصله ع - لا يدل على الاستحالة - وفي نسخة واستحالته ع - منه .

وكذا - وفي نسخة و فكذا ع - في نفس الجسم ، والجسم - وفي نسخة و والجسم الأقمى ، أما ما قدر ع -

[ ١٧١] -: قلت :

أما القول بأن الأجسام لا تخلق الأجسام ، فإنه إذا فهم من (التخليق) (التكوين) كان الأمر الصادق (١) بالضد

وذلك أنه لا يتكون :

<sup>(</sup>١) الغلر المراد بالأمر الصادق فيها سبق .

جسم فيما يشاهد إلاعن جسم .

ولا جسم متنفس إلاعن جسم متنفس .

فإنه لا يتكون الحسم المطلق ، ولو تكون الحسم المطلق ، لكان التكون ـ وفي نسخة «المتكون » ـ من عدم ، لا بعد العدم \_ وفي نسخة «عدم » \_ .

و إنما ــ وفي نسخة «ولا» ــ تتكون الأجسام المشار إلها من ــ وفي نسخة «إلا من» ــ :

أجسام مشار إلها .

وعن أجسام مشار إليها .

وذلك بأن ينتقل الحسم .

من اسم إلى اسم .

ومن حد \_ وفي نسخة « وحد ، \_ إلى حد .

فيتغير \_ وفي نسخة « ويتغير» \_جسم الماء مثلا ، إلى جسم النار، بأن ينتقل من جسم الماء الصفة \_ وفي نسخة ، إلى النار وحده ، إلى النار وحدها .

وذلك يكون ضرورة من جسم فاعل .

إما مشارك - وفي بسخة ومشاركة و - المتكون . بالنوع .

و إما بالحنس المقول بتواطؤ ــ وفى نسخة بالتواطؤ » ــ أو بتقديم وتأخير .

وهل \_ وفي نسخة «وأما هل»\_ينتقل شخص الحسمية المحصوصة \_ بالماء ، إلى

شخص الحسمية المخصوصة بالنار؟ .

فيه نظر .

[١٧٢] ـــ وأما قوله (١١:

ولا يكون الجسم واسطة للنفس: في خلق الأسيسام .

ولا في ـــ وفي نسخة بدون كلمة ؛ في ٤ ـــ إبداع ـــ وفي نسخة ؛ أنواع ٪ ــ النفوس .

[ ١٨٢] \_ فهو قول بني من آراء الفلاسفة على رأى من برى : أن المعطى لصور الأجسام التي ليست متنفسة ــ وفي نسخة

« متنافسة » ... وللنفوس .

هو جوهر مفارق :

إما عقل.

وإما نفس مفارقة .

وأنه ليس عكن أن يعطى ذلك : جسم متنفس

ولا غير متنفس .

فإنه إذًا وضع هذا . ووضع \_ وفي نسخة « وضع » \_ أن السماء جسم متنفس

لم يكن فها أن تعطى :

صورة من هذه الصور الكائنة الفاسدة.

لا نفساً \_ وفي نسخة ١ ولا نفوساً ١ \_

(١) أي أني حامد الغزالي .

ولا غرها .

فإن النفس التي في الحسم ، إنما تفعل بوساطة الحسم .

وما \_ وفي نسخة « وأما » \_ فعل\_ وفي نسخة « فعله » \_ بوساطة الحسم ، فليس يوجد عنه :

لا ــ وفي نسخة ﴿ إِلَّا ﴾ ــ صورة .

ولا نفس .

إذ ــ وفي نسخة الإذا ٥ ــ كان ليس من شأن الحبسم أن يفعل صورة جوهرية .

لا نفساً.

ولا غىرھا .

وهو شبيه بقول. أفلاطون فى الصورة المحردة من ـــ وفى نسخة «عن » ــ المادة التى يقول مها .

وهذا هو مذهب ابن سينا وغيره من فلاسفة الإسلام.

وحجتهم - وفى نسخة بزيادة « أيضاً » - أن الحسم إنما - وفى نسخة بدون نسخة بدون كلمة « الحسم - وفى نسخة بدون كلمة « الحسم » - :

حرارة أو برودة .

أو رطوبة أو يبوسة .

وهذه هي أفعال الأجسام السياوية عندهم فقط .

وأما الذي يفعل .

الصورة الحوهرية، وبخاصة المتنفسة \_ وفي نسخة « للتنفسة » \_

فهو ـــ وفى نسخة «هو » ــ موجود مفارق ، وهو الذى يسمونه واهب الصور .

وقوم من الفلاسفة يرون عُكس هذا ، ويقولون ـــ وفي نسخة «هذا ، وهو » ــ :

إن الذَّى يفعل الصور في الأجسام ، هي أجسام ـــ وفي نسخة «الأجسام» ـــ ذوات صور مثلها :

إما بالنوع .

و إما بالحنس ــ وفى نسخة بدون عبارة ( إما بالحنس » ـــ أما بالناء ـــ في ناحة بدون عامة وأما بالناء » ... فالأحسام

أما بالنوع \_ وفي نسخة بدون عبارة ﴿ أما بالنوع ۗ ﴾ \_ فالأجسام الحية فهي \_ وفي نسخة ﴿ هي ﴾ \_ تفعل أجساماً حية ، على ما يشاهد \_ وفي نسخة ﴿ من الحيوان \_ وفي نسخة ﴿ من الحيوان ﴾ \_ ولي أخرى ﴿ في نسخة ﴿ الَّي ﴾ \_ يلد \_ وفي نسخة ﴿ ويولد ﴾ \_ بعضها \_ وفي أخرى بدون عبارة ﴿ بعضها ﴾ \_ بعضها .

و إِمَا بَالْحَنْسُ ، ولا ــ وَفَى نَسْخَةَ « فَلا » وَفِى أَخْرَى « فَمَالا » وَفِى رَابِعَةً « لا » ــ يتولد عن ذكر وأنثى .

فالأجرام السهاوية عندهم هي التي تعطيها الحياة ؛ لأنها حية . ولهؤلاء حجج ـ وفي نسخة «حجة» ـ غير المشاهدة ،

ليس هذا موضع ذكرها .

ولهذا اعترض أبو حامد عليهم بهذا المعنى ــ وفي نسحة بدون عبارة «بهذا المعنى » ــ

[۱۷۳] ــ نقال :

ولم لا يجوز أن يكون في النفوس نفس ـــ وفي نسخة « نفوس » ـــ تختص

بخاصية ــ وفي نسخة و بخاصة ٤ ــ تَمِياً بها أن ــ وفي نسخة و لأن ٤ ــ توجد منها ــ وفي نسخة بدون عبارة و منها ٤ ــ :

الأجسام .

وغير الأجسام ــ وفي نسخة بزيادة ( منها ٤ ــ

[۱۷۳] - يريد:

ولم لا يجوز أن يكون فى النفوس التى \_ وفى نسخة «التى هى» \_ فى الأجسام ، نفوس تختص بتوليد ساثر الصور المتنفسة .

" وما ــ وفى نسخة « وأما » ــ أغرب تسليم أبى حامد أن المشاهدة معدومة فى تكوين جسم عن جسم . وليس المشاهدة غبر هذا .

. . .

وأنت ينبغى أن تفهم أنه متى جردت أقاويل الفلاسفة من الصنائع البرهانية ، عادت أقاويل جدلية ، ولابد أن تكون \_\_\_ وفي نسخة « كانت » \_\_

مشهورة .

أو منكرة غريبة ، إن لم تكن مشهورة .

والعلة فى ذلك \_ وفى نسخة بدون عبارة «فى ذلك» \_ أن الأقاويل البرهانية ، إنما تتميز من الأقاويل الغير برهانية \_ وفى نسخة «البرهانية» \_ إذا اعتبرت بجنس الصناعة التى \_ وفى نسخة «الذى» \_ فه النظر .

فما كان منها داخلا في حد الحنس.

أو الحنس داخلاً في حده .

كان قولا برهانياً .

وما لم \_ وفى نسخة بدون كلمة « لم » \_ يظهر فيه ذلك ، كان قولا غير برهاني .

وذلك لا مكن إلا بعد أن ... وفى نسخة بلون كلمة « لم » ... تحدد ... وفى نسخة « تتجدد » ... طبيعة ذلك الحسم المنظور فيه . وتحدد ... وفى نسخة « ويتجدد » ... الحهة ألى من قبلها توجد

وتحدد \_ وفي نسخة « ويتجدد » \_ الحهة التي من قبلها توجد المحمولات الذاتية لذلك الحنس من الحهة التي لا توجد لها .

ويتحفظ \_ وفي نسخة \_ « وتنحفظ » \_ في تقرير \_ وفي نسخة « تقدير » \_ تلك الحهة في قول قول \_ وفي نسخة بدون تكرار كلمة « قول » \_ من الأقاويل المصنوعة في تلك الصناعة ، بأن تحضر أبداً نصب العين .

فتى وقع فى النفس أن القول جوهرى لذلك الحنس، أو لازم ــ وفى نسخة بزيادة « له » ــ من لوازم جوهره صح القول.

وأوا متى لم تخطر هذه المناسبة بدهن الناظر ، أو خطرت خطوراً ضعيفاً ؛ فإن القول ظنى ... وفي نسخة « ظن» ... لا يقين. ولذلك كان الفرق بين البرهان والظن ... وفي نسخة « والظنى » ... الغالب في حق العقل . أدق من الشعر عند البصر ، وأخيى من النهاية التي بين الظل والضوء ، وبخاصة في الأمور المادية عند قوم « عمى» ... وفي نسخة « أعمى » ... لاختلاط ما بالذات فها مع ما بالعرض .

ولذلك ما نرى أن ما \_ وفى نسخة بدون كلمة «ما» \_ فعل أبو حامد من نقل مذاهب \_ وفى نسخة «مذهب» \_ الفلاسفة فى هذا الكتاب ، وفى سائر كتبه ، وإبرازها لمن ينظر فى كتب القوم على الشروط التى وضعوها ، أنه (١) مغر لطبيعة ما كان من الحق

<sup>(</sup>أ) منى العبارة : ما نرى فعل أبي حامد إلا أنه تغيير الطبيعة ما كان من الحق . . . إلخ . . .

حوفی نسخة « من أهل الحق » - فی أقاویلهم ، أوصارف - وفی نسخة « ضارب » - أكثر الناس عنجمیع أقاویلهم .

فالذى صنع من هذا ، الشر عليه أغلب من الخبر فى حق الحق ؛ ولذلك ــ علم الله ــ ما كنت أنقل فى هذه الأشياء قولا من أقاويلهم ، ولا ــ وفى نسخة « وإلا الستجيز ذلك ، لولا هذا الشر اللاحق للحكمة .

وأعنى بالحكمة (١) : النظر في الأشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة الرهان .

. . .

[172] ــ قال أبو حامد ــ مجيباً عن ــ وفى نسخة « على » ــ الفلاسفة : فإن قيل : الجسم الأقصى ، أو الشمس ، أو ما قدر من الأجسام ، فهو متقدر بمقدار بجوز ــ وفى نسخة « قد بجوز » ــ أن يزيد عليه وينقص منه ، فيفتقر المتصاصه ــ وفى نسخة بدون عبارة « اختصاصه » ــ

بذلك القدار الجائز إلى مخصص ، فلا يكون أولا .

قلنا : بِمِتنكرون على من يقول: إن ذلك الجسم يكون على مقدار يجب أن يكون غاية ـــ وفى نسخة ويكون عليه ٤ ــ لنظام الكل ، ولوكان أصغر منه أو أكبر ، لم يجز .

كما أُنكم قلتم : إن المعلول الأول يقتضي الجرم الأقصى منه متقدراً بمقدار .

وسائر المقادير بالنسبة إلى ذات المعلول الأول متساوية ، ولكن تعين بعض المقادير لكون النظام متعلقاً به .

فوجب المقدار الذي وقع ـــ وفي نسخة بزيادة 3 له ٤ ـــ ولم يجز خلافه . فكذا إذا قدر غير معلول .

بل أو أثبتوا في المعلول الأول الذي هو علة الحرم الأقصى عندهم مبدأ للتخصيص، مثل إرادة مثلا ، لم ينقطع السؤال ؛ إذ يقال : ولم أراد هذا المقدار

<sup>(</sup>١) منى الحكة عند ابن رشد .

دون غيره ؟ كما أازموه على المسلمين - وفي نسخة و المتكلمين ، - في إضافتهم الأشياء إلى الإرادة القديمة .

وقد قلبنا ذلك عليهم ... وفي نسخة ؛ عليهم ذلك ، وفي أخرى ، ذلك عليكم » ...

فى تعين جهة حركة السياء .

وفي تعين نقطتي القطبين .

فإذا بان أنهم مضطرون إلى تجويز تميز الشيء، عن مثله، والوقوع – وفي نسخة و في الوقوع » – بعلة، والوقوع بعلة فتجويزه » – بغير علة ، كتجويزه بعلة » – ؛ إذ لا فرق :

بين أن يتوجه السؤال في نفس الشيء، فيقال : لم اختص بهذا القدر ؟

وبين أن يتوجه في العلة ، فيقال : ولم \_ وفي نسخة و لم ، \_ خصصه بهذا القدر\_ وفي نسخة بدون عبارة « وبين أن يتوجه . . . بهذا القدر ، \_ عن مثله ؟ فإن أمكن دفع السؤال عن العلة بأن هذا المقدار ليس مثل غيره ؛ إذ النظام

طيل المحن فنع السواق عن العله بين عنه الفقيد و يبس مثل عيره ؛ ود التقام مرتبط به دون غيره ، أمكن دفع السؤال عن نفس الشيء ، ولم يقتقر إلى علة ؟

وهذا ما \_ وفى نسخة بدون كلمة دما ۽ \_ لا غرج عنه ؛ فإن هذا المقدار المدين الواقع ، إن كان مثل الذي لم يقع ، فالسؤال مترجه : أنه كيف ميسز الشيء عن مثله ؟ خصوصاً على أصلهم ، وهم ينكرون الإرادة المميزة .

وإن لم يكن مثلا له ، فلا يثبت ألجواز ، بل يقال : وقع كذلك ـــ وفى نسخة « ذلك » ـــ قديمًا ، كما ـــ وفى نسخة « لما » ـــ وقمت العلة القديمة بزعمهم .

وليستمد الناظر في هذا \_ وفي نسخة ومن هذا ، وفي أخرى و فهذا ، \_ الكلام نما \_ وفي النسخة و بما ، \_ أوردناه لهم \_ وفي نسخة وعليهم ، \_ من توجيهالسؤال في الإرادة القديمة، وقلبنا ذلك عليهم في نقطة \_ وفي نسخة و نقطتي ، \_ القطب ، وجهة حركة الفلك .

وتبين - وفي نسخة و وَبُسِّنَ ع - بهذا أن من لم-وفي نسخة ومن لاه - يصدق عدوث الأجسام فلا يقدر على إقامة دليل على أن الأول ليس بجسم أصلا - وفي نسخة بدون كلمة و أصلا ع -

#### [ ۱۷٤] \_ قلت :

ما أغرب كلام هذا الرجل في هذا الموضع ؛ فإنه وجه على الفلاسفة اعتراضاً بأنهم لا يقدرون على إثبات صانع سوى الحرم الساوى ؛ إذ كانوا يحتاجون في ذلك إلى الحواب بأصل لا يعتقدونه \_ وفي نسخة « يعتقدون ٥ \_ و إنما يعتقده المتكلمون ، وهو قولم : إن كون \_ وفي نسخة بدون كلمة « كون ٥ \_ السياء بمقدار عدود ، دون \_ وفي نسخة « ذوى » \_ سائر المقادير التي كان عمدود ، كون علم السياء هو لعلة محصصة .

والمحصص قد يكون قديماً ؛ فإن هذا الرجل قد غالط في هذا المجيى ، أو غلط ؛ فإن التخصص الذي ألزمته ـ وفي نسخة «لزمته » ـ الفلاسفة ، غير التخصيص الذي أرادته الأشعرية . وذلك أن التخصيص الذي تريده الأشعرية إنما هوتمبيز الشيء :

إما من مثله .

وإما من ضده .

من غير أن يقتضى ذلك حكمة فى نفس الشيء \_ وفى نسخة وذلك الشيء » \_ أضطرت \_ وفى نسخة و فاضطرت » \_ إلى تخصيص أحد المتقابلين .

. . .

والفلاسفة فى هذا الموضع إنما أرادوا بالمخصص ــ وفى نسخة « بالتخصيص » ــ الذى اقتضته الحكمة فى المصنوع ، وهو ــ وفى نسخة « هو» ــ السبب الغائى ؛ فإنه ليس عند الفلاسفة كمية فى موجود من الموجودات ، ولا كيفية ، إلا وهى الغاية فى الحكمة التى لا تخلو من أحد أمرين ــ وفى نسخة « الأمرين » ــ : إما أن يكون ذلك أمراً ضروريا فى طباع فعل ذلك الموجود .

وإما أن يكون فيه من جهة الأفضل .

فإنه لوكان عندهم فى المخلوقات كمية أوكيفية ، لا تقتضى وفى نسخة « لا يقتضها » حكمة ، لكانوا قد نسبوا الصانع الحالق الأول فى ذلك ، إلى ما لا يجوز نسبته إلى الصنبًاع المخلوقين ، إلا على جهة الذم لهم .

وذلك أنه لأ عيب \_ وفى نسخة « لا ريب » \_ أشد من أن يقال وقد \_ وفى نسخة « قد » وفى أخرى « ومن » \_ نظر إلى . مصنوع \_ وفى نسخة « موضوع » \_ ما ، فى كمية وكيفية \_ وفى نسخة « أو كيفية » \_ : لم اختار صانع هذا المصنوع .

هذه الكمية.

وهذه الكيفية . ٠

دون سائر الكميات.

ودون سائر الكيفيات الحائزة فيه؟ .

فيقال: لأنه أراد ذلك ، لا لحكمة وعبرة ــ وفي نسخة « وغبره» وفي أخرى « وغاية » ـ في المصنوع ، وكلها متساوية في غاية هذا المصنوع الذي صنعه الصانع من أجله .

أعنى من أجل فعله الذي هو الغاية .

وذلك أن كل مصنوع فإنما يفعل من أجل شيء ما .

وذلك الشيء لا يوجد صادراً عن ذلك المصنوع ، إلا وذلك المضنوع ، إلا وذلك المضنوع مقدر ـ وفى نسخة «مقدراً » ـ بكمية محدودة ، وإن كان لها عوض ـ وفى نسخة «عرض» ـ فى بعض المصنوعات ، وكيفية محدودة ـ وفى نسخة بدون عبارة «وكيفية محدودة » ـ

وطبيعة ـ وفي نسخة « طبيعة » وفي أخرى « واجبة » \_ محدودة .

ولو كان أى مصنوع \_ وفى نسخة «موضوع » \_ اتفق يقتضى أى فعل اتفق ، لما كانت ههنا حكمة أصلا فى مصنوع من المصنوعات ، ولا \_ وفى نسخة «ولما » \_ كانت ههنا صناعة \_ وفى نسخة «ههنا علة » \_ أصلا ، ولكانت كميات المصنوعات \_ وفى نسخة «المصنوع هـ وكيفياتها راجعة إلى هوى الصانع ، وكان كل إنسان صانعاً .

. . .

أو نقول: إن الحكمة إنما ــ وفى نسخة بدون كلمة «إنما» ــ هي فى صنع المخلوق، لا فى صنع الحالق، نعوذ بالله من هذا الاعتقاد فى الصانع الأولى .

بل نعتقد :

أن كل ما فى العالم فهو لحكمة ، وإن قصرت عن كثير مها عقولنا .

وأن \_ وفي نسخة «فإن » \_ الحكمة الصناعية إنما فهمها العقل من الحكمة الطبيعية \_ وفي نسخة «الطبيعة » \_

فإن كان العالم مصنوعاً واحداً فى غاية الحكمة ، فهنا. سوفى نسخة «فههنا» ـ ضرورة جكيم واحد ، هو الذى افتقرت إلى وجوده السموات والأرضون ـ وفى نسخة «والأرض» ـ ومن سوفى نسخة «وما» ـ فها ـ وفى نسخة «فهما» ــ

فإنه ما من أحد يقدر أن يجعل المصنوع من الحكمة العجيبة علة ـــ وفي نسخة (حكمة » ــ نفسه .

فالقوم من حيث أرادوا أن ينزهوا الخالق الأول ، أبطلوا الحكمة في حقه ، وسلبوه ـ وفي نسخة بدون عبارة «أرادوا أن . . . وسلبوه » ـ أفضل صفاته .

### المسالة العاشرة.

فى بيان‹› عجزهم‹›› عن‹٣› إقامة الدليل على أن للعالم صانعاً وعلة‹›› وأن القول بالدهر لازم لهم

[١٧٥] ــ قال أبو حامد :

فنقول : من — وفي نسخة « إن من » — ذهب إلى أن كل جسم ، فهو حادث ؟ لأنه ، لا يخلو عن الحوادث ، عقل مذهبهم في قولم : إنه افتقر — وفي نسخة « يفتقر » — إلى صائم وعلة .

وأما أنتم فما الذى يمنعكم من مذهب الدهرية ؟ وهو أن العالم قديم كذلك ، ولا ــ وفى نسخة و وكذلك لا » ــ علة له ولا صانع ، وإنما ــ وفى نسخة و وأما » ــ العاة للحوادث .

وليس يحدث في العالم بجسم .

ولا يتعدم سجسم .

وإنما تحدث الصور والأعراض ؛ فإن الأجسام هي السموات ، وهي قديمة .

والمناصر الأربعة التي هي حشو فلك القمر ، وأجسامها وموادها ، قديمة ؛ وإثما تتبدل علمها الصور بالامتزاجات والاستحالات .

وتحدث النفوس الإنسانية ، والحيوانية ــ وفى نسخة بدون عبارة ، والحيوانية ، ــ والنبائية .

فهذه ــ وفى نسخة و وهذه » وفى أخرى و بهذه » ــ الحوادث ــ وفى نسخة و الحوادث الى » ــ تنتمى علمها إلى الحركة الدورية .

ه رقى نسخة (سألة)

<sup>(</sup>١) رأن نسخة بدون كلمة (بيان).

<sup>(</sup>٢) رأن نسخة (تمجيزهم) .

<sup>(</sup>٣) وأن نسخة (من).

<sup>(</sup>٤) وقى نسخة بدرن عبارة ووطة ۽ .

والحركة الدورية قديمة .

ومصدرها نفس قديمة للفلك .

فإذن لا علة للعالم ، ولا صانع لأجسامه ، بل هو كما هو عليه ، لم بزل قديمًاكذلك بلاعلة ، أغيى الأجسام .

فما معنى قولهم : إن هذه الأجسام وجودها بعلة ، وهي قديمة .

[۱۷۵] ــ قلت :

الفلاسفة تقول : إن من قال : إن كل جسم محدث .

وفهم من الحدوث الاختراع من لا موجود : أى من العدم . فقد وضع معنى من الحدوث لم يشاهده قط .

وهذا ـــ وفى نسخة « وهو » ــ يحتاج ضرورة إلى برهان .

. . .

فأما \_ وفي نسخة « وأما » \_ ما حمل عليهم من الاعتراضات في هذا الفصل \_ وفي نسخة « القول هـحتى ألزمهم \_ وفي نسخة « أن « ألزم » \_ القول بالدهر ، فقد قلنا الحواب \_ وفي نسخة « في الحواب » عن ذلك فيا سلف ، فلا معنى للإعادة .

وجملة الأمر: أن الحسم عندهم ، سواء كان محدثاً ، أو قدماً ليس مستقلاً وفي نسخة «مستقبلاً » في الوجود بنفسه . وهي عندهم في الحسم القديم واجبة ، على نحو ما هي عليه في الحسم المحدث ، إلا أن الحيال لا يساعد وفي نسخة بزيادة «على » - كما كيفية وجودها في القديم – وفي نسخة «في الحسم القديم » - كما يساعد في الحسم المحدث - وفي نسخة بدون عبارة «إلا أن الحيال . . . المحدث » -

ولذلك لما أراد أرسطو أن سين كون الأرض مستديرة بطبائعها

أنزلها محدثة \_ ليتصور العقل \_ وفي نسخة بدون كلمة «العقل » \_ منها العلة ، ثم ينقلها إلى الأزلية ، وذلك \_ وفي نسخة « ذلك » \_ في ( المقالة الثانية ) من ( السهاء والعالم ) .

. . .

ولما أتى بالشناعات الى تازم الفلاسفة ، أخد محاوباً .. وفى نسخة «أخد يجاوب» ... عنهم ، ومعانداً ... وفى نسخة «وهو معاند» وفى أخرى « والمعاندة » ... لأجوبتهم ... وفى نسخة « لحواباتهم » وفى أخرى « إلى جواباتهم » ...

. . .

#### [ ۲۷۲] \_ نقال (۱):

فإن قيل — وفى نسخة بدون عبارة « فإن قيل » — : كل مالا علة له — وفى نسخة بدون عبارة «له »- فهو واجب الرجود، وقلد ذكرنا — وفى نسخة « وقد دلنا»- من صفات واجب الوجود .

قلنا : وقد - وفى نسخة «قد » - بينا فساد ما ادعيتموه من صفات واجب الوجود ، وأن البرهان لا يدل إلا على قطع السلسلة ، وقد انقطع عند الدهرى فى أول الأمر ؛ إذ يقول : لا علة للأجسام .

وأما الصور والأعراض ، فبعضها علة للبعض ، إلى أن تنهى إلى الحركة الدورية ، وهى بعضها – وفى نسخة – وهى بعينها » – سبب للبعض ، كما هو مذهب الفلاسفة ، وينقطم تسلسلها بها .

ومن تأمل ما ذكرناه علم عجز كل من يعتقد قدم الأجسام عن دعوى علة لها ، ولزمه الدهر والإلحاد ــ وفى نسخة ــ بدون عبارة « ولزمه الدهر والإلحاد » ــ كما صرح به ــ وفى نسخة « كما سرح به » وفى أخوى « كما » ــ فريق ، فهم الذين وفوا بمقتضى نظر هؤلاه.

<sup>(</sup>۱) أي أبو حامد .

[۱۷۲] \_ قلت :

كل \_ وفى نسخة بدون كلمة «كل» \_ هذا ، قد وقع الحواب عنه، والتعريف بمرتبته من الأقاويل التصديقية، فلا معنى الإعادة الكلام في ذلك .

. . .

وأما الدهرية ، فالحس هو الذي اعتمدت عليه ، وذلك أنه لما انقطعت الحركات عندها بالحرم الساوى وانقطع به التسلسل، ظنت أنه قد \_ وفي نسخة بدون كلمة «قد» \_ انقطع بالعقول \_ وفي نسخة «من» \_ انقطع بالحس وليس كذلك \_ وفي نسخة «وليس الحال كذلك» وفي أخرى «وليس كذلك الحال > وفي أخرى

.

وأما الفلاسفة فإنهم .

اعتبروا الأسباب حتى انهت إلى الحبرم ــ وفى نسخة « لحبسم» ــ السهاوى .

ثم اعتبروا ... وفي نسخة « اعتبر » ... الأسباب المعقولة ، فأفضى بهم الأمر ، إلى موجود ليس محسوس ، هو علة ومبدأ للموجود ... وفي نسخة « للوجود » ... المحسوس ، وهو معنى قوله سيحانه :

( وَكَذَلِكَ نُرِى إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمْواتِ وَالأَرْضِ) الآية

وأما الأشعرية فإنهم .

جحدوا الأسباب المحسوسة ؛ أى لم يقولوا بكون بعضها أسباباً لعض . .

وجعلوا علة الموجود ـ وفى نسخة « الوجود » ـ المحسوس ، موجوداً غير مشاهد ، ولا محسوس . وفرد غير مشاهد ، ولا محسوس . وأنكروا الأسباب والمسببات ، وهو نظر خارج عن ـ وفي نسخة بزيادة « طبيعة » ـ الإنسان عا هو إنسان .

. . .

[١٧٧] -- قال -- وفى نسخة ﴿ ثُمْ قالَ ﴾ -- أبو حامد -- معانداً الفلاسقة فى قولهر -- :

خلإن قبل \_ وفى نسخة بدون عبارة وفإن قبل » \_ : إن \_ وفى نسخة بدون كلمة و إن »\_ الدليل على\_ وفى نسخة و عليه » \_ أن الحسم لا يكون واجب الوجود، أنه : إن كان واجب الوجود، ، لم يكن له علة ، لا خارجة ، ولا داخلة .

وإن كان له علة ، لكونه مركباً ، كان باعتبار ذاته ممكناً .

وكل ممكن يفتقر إلى واجب الوجود ــ وفى نسخة ﴿ يفتقر إلى علة ﴾ ــ

قلنا: لا يفهم لفظ:

( واجب الوجود ) .

و ( ممكن الوجود) .

فكل تلبيساتهم في — وفي نسخة ﴿ معبَّاةً في ﴾ — هاتين اللفظتين .

فلنعدل إلى المفهوم ، وهو :

( نبي العلة ) .

و (إثباته).

فكأنهم يقولون : هذه ـ وفي نسخة و أهذه ۽ ـ الأجسام :

لها علة ؟

أم لا علة ما ؟

فيقول الدهرى : لا علة لها . فما المستنكر ؟

و إذا ــ وفي نسخة و إذا ، ــ عني :

بر الإمكان).

و ( الوجوب ) .

هذا ... وفي نسخة « بالممكن والواجب كهذا » وفي أخرى « بالإمكان هذا » ... فنقول : إنه :

واجب وليس بممكن.

وقولم : الجسم ليس – وفى نسخة و لاء – يمكن أن – وفى نسخة بدون عبارة و يمكن أن ۽ – يكون واجباً ، تحكم لا أصل له .

[۱۷۷] \_ قلت:

قد تقدم من \_ وفي نسخة بدون كلمة « من » \_ قولنا : إنه

إذا فهم من : (واجب الوجود) .

ما (ليس له علة).

وفهم من :

(ممكن الوجود) .

(ما له علة) .

لم تكن قسمة الموجود بهذين الفصلين معترفاً بها \_ وفي نسخة بدون عبارة «معرفاً بها» وفي أخرى «معرفاً بهم» \_ فإن \_ \_ فإن \_ \_ وفي نسخة بدون عبارة «فإن» \_ للخصيم أن يقول:

ليس كما ذكر ؛ بل كل موجود لأعلة له .

لكن إذا فهم من .

واجب الوجود ، الموجود الضرورى .

ومن : المكن ، المكن الحقيقي.

أفضى الأمر ولابد ، إلى موجود لا علة له ، وهو أن يقال : إن كل موجود فإما أن يكون :

مکنآ .

أو ضروريا .

فإن كان ممكناً فله علة ؛ فإن كان تلك العلة من طبيعة الممكن تسلسل الأمر ، فيقطع التسلسل بعلة ضرورية .

ثم يسأل فى تلك العلة الضرورية ، إذا جوز أيضاً أن من الضروري ما ـــ وفى نسخة « فها » ــ له علة ، وما ليس له علة .

فإن وضعت العلة من طبيعة الضرورى الذى له علة ، لزم التسلسل ، وانتهى الأمر إلى علة ضرورية ليس لها علة .

. . .

وإنما أراد ابن سينا أن يطابق بهذه القسمة رأى الفلاسفة (١) في الموجودات .

وذلك أن الجرم السياوى ، عند الجميع من الفلاسفة ، هو ضروري بغيره .

وأما هلّ الضرورى بغيره ، فيه ــ وفى نسخة « هل فيه ؟ » ــ إمكان بالاضافة إلى ذاته ؟ ففيه نظر .

ولدلك كانت هذه الطريقة ــ وفى نسخة « الطبيعة » ــ مختلة وفى نسخة « مختلفة » ــ إذا سلك فها هذا المسلك .

فأما ... وفى نسخة « فإذا » . مُسلكه فهو مختل ضرورة ؛ لانه لم يقسم ... وفى نسخة « ينقسم » ... الموجود أولا إلى : الممكن الحقيق .

والضرورى .

وهي القسمة المعروفة بالطبع للموجودات..

0 \* 4

<sup>(</sup>١) المراد بالفلاسفة في عباراتهم هم فلاسفة الإفريق .

[۱۷۸] ــ ثم قال أبو حامد ؟ عجيباً للفلاسفة في قولم : على أن الجسم ــ وفي نسخة « الجنس» ـــ ليس بواجب الوجود بذاته ؛ لكونه له أجزاء هي علته : ـــ

فإن قبل : لا ينكر أن الجسم له أجزاء ، وأن الجملة إنما تتقوم بالأجزاء ــ وفي نسخة بدون عبارة و وأن الجملة إنما تتقوم بالأجزاء ٥ ــ

وأن الأجزاء تكون سابقة في الذات على الجملة .

قلنا : ليكن كذلك 4 فالجملة تقومت بالأجزاء، واحياعها، ولا علة للأجزاء، ولا لاجمّاعها ، بل هي قديمة كذلك بلا علة فاعلية .

فلا يمكمهم رد هذا بما ذكروه من لزوم نبى الكثرة عن : الموجود الأول. وقد أبطلناه عليهم ، ولا سبيل له<sub>م</sub> سواه .

فبان أن من لا يعتقد حدوث الأجسام ، فلا يصل الاعتقاد ــ وفي نسخة و فلا أصل لاعتقاده » ــ في الصانع أصلا .

## [۱۷۸] \_ قلت :

هذا القول لازم لزوماً لاشك ــ وفي نسخة «يشك» ــ فيه ، لمن سلك طريقة واجب الوجود في إثبات موجود ليس بجسم .

وذلك أن هذه الطريقة لم تسلكها القدماء . وإنما أول \_ وفي نسخة «قلنا» \_ في نسخة «قلنا» \_ ابن سينا .

وقد قال : إنها أشرف من طريقة القدماء.

وذلك أن القدماء : إنما صاروا إلى إثبات موجود ليس بجسم ، هو مبدأ للكل من أمور متأخرة ، وهي الحركة والزمان .

وهذه الطريقة تفضى إليه فيا زعم : أعنى إلى إثبات مبدأ \_ وفي نسخة بدون كلمة «مبدأ ي وفي أخرى بزيادة «موجود» ــ

بالصفة التي أثبتها القلماء، من النظر في طبيعة الموجود بما هو موجود .

ولو أفضت \_ وفي نسخة «اقتضت » \_ لكان ما قال \_ وفي نسخة «اليست » \_ نسخة «اليست » \_ وفي نسخة «اليست » \_ تفضى \_ وفي نسخة «اليست » \_

وذلك أن واجب الوجود بذاته ، إذا وضع موجوداً ، فغاية ما ينتني ــ وفى نسخة (ينبغي » ــ عنه أن يكون مركباً من مادة وصورة .

وبالحملة أن يكون له حد ، فإذا وضع موجوداً مركباً من أجزاء قديمة من شأمها أن يتصل بعضها ببعض ، كالحال في العالم وأجزائه ، وفي نسخة «أو على أجزائه ، أنه واجب الوجود

هذا كله إذا سلمنا أن ههنا موجوداً هو واجب الوجود ــ وفي نسخة بدون كلمة ( الوجود » .

وقد قلنا نحن : إن الطريقة التي سلكها في إثبات موجود بهذه الصفة ليست برهانية ، ولا تفضى بالطبع إليها إلا – وفي نسخة « لا » – على النحو الذي قلنا .

وأكثر ما يلزم هذا القول: أعنى ضعف هذه الطريقة ، عند من يضع أن ــ وفي نسخة بدون كلمة و أن ، ــ ههنا جسماً بسيطاً غير مركب من مادة وصورة ، وهو مذهب المشائين ؛ لأن من يضع مركباً قديماً من أجزاء بالفعل ، فلا بد أن يكون واحداً بالذات .

وكل واحدة ــ وفي نسخة «واحد» ــ في شيء مركب فهي ــ وفي نسخة «فهو» ــ من قبل واحد، هو واحد ــ وفي نسخة بدون عبارة « هو واحد » \_ بنفسه : أعنى بسيطاً .

ومن قبل هذا الواحد ، صار العالم واحداً ــ ولذلك يقول الاسكند :

إنه لابد أن تكون ههنا قوة روحانية سارية في جميع – وفي نسخة بدون كلمة « جميع » أجزاء العالم ، كما يوجد في جميع – وفي نسخة بدون كلمة «جميع» أجزاء وفي نسخة بدون كلمة «أجزاء » الحيوان الواحد قوة تربط أجزاء همهنا » بعض والفرق بينها – وفي نسخة « ههنا » – أن الرباط الذي في العالم قديم ، من قبل أن الرابط قدم .

والرباط الذى بين أجزاء الحيوان ههنا كائن فاسد بالشخص غبر كائن ولا فاسد بالنوع ، من قبل أنه لم مكن فيه أن يكون غير كائن ولا فاسد بالشخص ، كالحال فى العالم .

فتدارك الحالق سبحانه وتعالى هذا \_ وفى نسخة «هو» \_ النقص الذى لا يمكن فيه غيره ، النقص الذى لا يمكن فيه غيره ، كما يقوله أرسطو \_ وفى نسخة «أرسطاطاليس» \_ فى كتاب \_ وفى نسخة «كتاب» \_ « الحيوان» .

. . .

وقد رأينا فى هذا الوقت كثيراً من أصحاب ابن سينا ، لموضع هذا الشك ، قد تأولوا على ابن سينا هذا الرأى ، وقالوا : إنه ليس يرى أن \_ وفى نسخة « أنه » \_ ههنا مفارقاً \_ وفى نسخة « مفارق» \_ وقالوا :

إن ذلك يظهر من قوله في واجب الوجود ، في مواضع .

وأنه المعنى الذي أودعه في فلسفته ... وفي نسخة « فلسفة » ... الشرقية ... وفي نسخة « الشرقية » ...

قالوا: وإنما سهاها فلسفة مشرقية ؛ لأنها مذهب \_ وفى نسخة ومن مذهب ، أهل المشرق \_ فإنهم \_ وفى نسخة بدون عبارة وفإنهم ، \_ يرون أن الآلهة عندهم ، هى الأجرام السهاوية على ما كان يذهب إليه ، وهم مع هذا يضعفون \_ وفى نسخة «يضعون » \_ طريق أرسطو فى إثبات المبدأ الأولى من طريق الحركة.

. . .

ونحن \_ وفى نسخة ( وأما نحن » \_ فقد تكلمنا فى هذه الطريقة غير ما مرة ، وبينا الجهة التي منها يقع اليقين فيها \_ وفى نسخة بدون عبارة ( فيها » \_ وحالنا جميع الشكوك الواردة علمها . وتكلمنا أيضاً على طريقة الإسكندر فى ذلك : أعنى الذ اختاره فى كتابه الملقب ب ( المبادئ ) .

وذلك أنه يظن أنه عدل عن طريق أرسطو إلى طريقة أخرى، لكما مأخوذة من المبادئ التي بيما أرسطو.

وكلتا الطريقتين صحيحة ، لكن الطبيعة ـ وفى نسخة «الطريقة » ـ وفى أخرى بدون عبارة «لكن الطريقة » ـ أكثر . ذلك ـ وفى نسخة «الأشهر فى ذلك » بدل «أكثر ذلك » ـ هى طريقة أرسطو \_ وفى نسخة «أرسطاطاليس » ــ وفى نسخة «أرسطاطاليس » ــ

. . .

ولكن إذا حققت طريقة واجب الوجود عندى ــ وفى نسخة «وعندى » وفى أخرى بدون العبارتين ــ على ما أصفه ــ وفى نسخة «أضعه » ــ كانت حقاً ــ وفى نسخة بزيادة «عندى » ــ نسخة «أضعه » ــ كانت حقاً ــ وفى نسخة بزيادة «عندى » ــ

وإن كان فها إجمال يحتاج إلى تفصيل ، وهو أن يتقلمها العلم بأصناف المكنات .

الوجود ــ وفى نسخة بدون كلمة (الوجود) ــ فى الجوهر .

والعلم بأصناف الواجبة الوجود ــ وفى نسخة بدون كلمة والوجوديمــ فى الحوهر .

وهذه الطريقة هي أن نقول: إن الممكن الوجود في الحوهر الحساني ، يجب أن يتقدمه واجب الوجود في الحوهر الحساني .

وواجب الوجود فى الحوهر الحسمانى ، يجب أن يتقدمه واجب الوجود \_ وفى نسخة بدون عبارة « فى الحوهر الحسمانى وواجب الوجود فى الحوهر الحسمانى يجب أن يتقدمه واجب الوجود » \_ بإطلاق \_ وفى نسخة « بالإطلاق » \_ وهو الذى لا قوة فيه أصلا، لا فى الحوهر ، ولا فى غير ذلك من أنواع الحركات .

وما هو هكذا ــ وفي تسخة ﴿ كَذَلْكُ ﴾ ــ فليس بجسم .

مثال ذلك أن الحرم السهاوى قد ظهر من أمره أنه واجب الرجود فى الحوهر الحسانى ، وإلا لزم - وفى نسخة « والإلزام » - أن يكون هنالك جسم أقدم منه .

وظهر من أمره أنه ممكن الوجود فى الحركة التى فى المكان .. فوجب أن يكون المحرك له ، واجب الوجود فى الحوهر .

وألا يكون فيه قوة أصلا ، لا على حركة \_ وفى نسخة «الحركة » ـ ولا على غيرها ، فلا ـ وفى نسخة « ولا» ـ يوصف بحركة ولا سكون ـ وفى نسخة « ولا بسكون » ـ ولا بغير ذلك من أنواع التغيرات .

وما هو بهذه الصفة ، فليس بجسم أصلا ، ولا قوة في جسم .

727

الوجود في الحوهر:

وأجزاء العالم الأزلية إنما هي واجبة \_ وفي نسخة واجب ، \_ .

إما بالكلية: كالحال في الاسطقسات الأربع. وإما بالشخص ، كالحال في الأجرام الساوية .

المسألة الحادية عشرة •

فى تعجيز من يرى مهم أن الأول يعلم غيره . ويعلم الأجناس والأنواع (١) بنوع كىلى

[١٧٩] ــ قال أبو حامد :

فتقول -- وفي نسخة بدون عبارة وفتقول» -- أما المسلمون فلما -- وفي نسخة و لما يه -- انحصر عندهم الوجود :

في حادث .

وقديم ـــ وفي نسخة و وفي قديم ۽ ــ

ولم يكن عندهم قديم إلا الله وصفاته .

وما عداه حادث في نسخة وكان ماهداه حادثاً ، من جهته - وفي نسخة بدين عبارة ومن جهته على المنحة بدين عبارة ومن جهته » - بإرادته ، حصل عندهم مقدمة ضرورية في علمه ؛ فإن المراد بالفرورة لا بدأن - وفي نسخة و وأن » - يكون مطرباً للمريد ، فينا عليه أن الكل معلوم له ؛ لأن الكل مراد له ، وحادث بإرادته ، فل يبن إلا فأنه - وفي نسخة بدون عبارة و ولم يبن إلا فأنه - وفي نسخة بدون عبارة و ولم يبن إلا فأنه - وفي نسخة بدون عبارة و ولم يبن إلا

ومهما ثبت أنه مريد ، عالم بما أراده ، فهو حي ـــ وفي نسخة و واحد ؛ ـــ بالضرورة .

وكل حي يعرف غيره ، فهو بأن يعرف ذاته أولى .

فصار الكل عندهم معلوماً لله تعالى .

وعرفوه بهذا الطريق بعد أن بان لهم أنه مريد لإحداث العالم .

و في نسخة (المسألة الحادي مشر) في أخرى (المسألة الحادية مشر) في رابعة (سألة) في عاسمة (المسألة).

<sup>(</sup>١) وفي تسخة (الأنواع والأجناس).

[ ۱۷۹] \_ قلت :

هذا القول إنما قدمه توطئة ليقايس ـ وفي نسخة « ليقاس » ـ بينه وبين قول الفلاسفة في العلم القدم ؛ لكون ـ وفي نسخة « لكن»ــ هذا القول أقنع في بادئ الرأى من قول الفلاسفة .

وذلك أن المتكلمين إذا حقق قولم ، وكشف أمرهم ، مع من من ينبغي أن يكشف ، ظهر أنهم إنما جعلوا الإله إنساناً أزلياً، وذلك أنهم شبهوا ، العالم بالمصنوعات التي تكون عن إرادة الإنسان ، وعلمه ، وقدرته .

فلما قِيل لهم : إنه يلزم أن يكون جسما ، قالوا :

إنه أزلى

وإن كل جسم محدث .

فازمهم أن يضعوا إنساناً في غير مادة ، فعالا لحميع الموجودات في نسخة ( الموجود » --

فصار هذا القول قولا مثاليا شعريا ، والأقوال المثالية مقنعة جدا ، إلا أبها إذا تعقبت ظهر اختلالها .

وذلك أنه لا شيء أبعد من طباع الموجود الكائن الفاسد ، من طباع الموجود الأزلى .

وإذا كان ذلك كذلك، لم يصح أن يوجد نوع واحد محتلف: بالأزلية .

وعدم الأزاية .

كما يختلف الحنس الواحد بالفصول ... وفي نسخة «في الفصول» ... المقسمة أنه . وذلك أن تباعد الأزلى من المحدث ، أبعد من تباعد الأنواع بعضها من ... وفي نسخة «مع » ... بعض ، المشركة في الحدوث .

فإذا \_ وفى نسخة « وإذا » \_ كان بعد الأزلى من غير الأزلى ، أشد من تباعد الأنواع بعضها من بعض \_ وفى نسخة بدون عبارة « المشركة فى الحدوث فإذا كان بعد الأزلى من غير الأزلى أشد من تباعد الأنواع بعضها من بعض » \_ فكيف يصح أن يتنقل الحكم من :

الشاهد .

إلى الغائب ؟

وهما في غاية المضادة!!

. . .

وإذا فهم معنى الصفات الموجودة

في الشاهد.

وفي الغائب .

\_ وفى نسخة بدون عبارة وهما فى غاية المضادة... وفى الغائب -ظهر أبهما باشتراك الاسم اشتراكاً لا يصح مده النقلة من الشاهد إلى الغائب .

وذلك أن الحياة الزائدة على العقل فى الإنسا ن ، ليس تنطلق على شيء إلا على القوة المحركة فى المكان .

عن الإرادة ــ وفي نسخة « الإرادة » ــ

وعن الإدراك الحاصل عن الحواس.

والحواس ممتنعة على ـ وفى نسخة 1 عن 4 ـ البارى سبحانه وتعالى .

وأبعد من ذلك الحركة في المكان.

. . .

وأما المتكلمون فإنهم يضعون حياة ـ وفى نسخة «حواسا» وفى أخرى «حواس» ـ للبارى سبحانه وتعالى ، من غير حاسة .

وينفون عنه الحركة بإطلاق فإذن:

إما أن لا يثبت للبارى سبحانه وتعالى معنى الحياة الموجودة للحيوان ، التي هي شرط في وجود العلم للإنسان

و إما أن يجعلوها هي نفس الإدراك ، كما تقول الفلاسفة : إن الإدراك والعلم في الأول هما نفس الحياة .

وأيضاً فإن معنى الإرادة في الحيوان

هي الشهوة الباعثة \_ وفي نسخة « المنبعثة » \_ على الحركة .

وهى فى الحيوان والإنسان ـ وفى نسخة بدون عبارة « الإنسان» ـ عارضة لتمام ما ينقصهما فى ذاتهما ـ وفى نسخة « ينقصه فى ذاته » ـ وليارى سبحانه وتعالى محال أن يكون عنده شهوة لمكان

. واباری سبحانه وبعانی محان آن یحون عنده سهر شیء ینقصه فی ذاته ، حتی تکون سبباً للحرکة والفعل ,

إما في نفسه .

وإما في غيره .

فكيف يتخيل ـ وفي نسخة « يتخيلوا هـ إرادة أزلية ، هي سبب لفعل محدث ، من غير أن تزيد الشهوة في وقت الفعل ؟ أو كيف يتخيلوا » ـ إرادة وشهوة ، حالمما قبل الفعل ، وفي وقت الفعل وبعد الفعل ، حال واحدة ، دون أن يلحقها تغير ؟

وأيضاً الشهوة من حيث هى الحركة . والحركة لا توجد إلا فى جسم . فالشهوة لا توجد إلا في جسم متنفس.

فإذن ليس معنى الإرادة في الأول عند الفلاسفة إلا أن فعله

صادر عن علم .

قالعلم من جهة ما هو علم بالضدين ، مكن أن يصدر عنه كل واحد منهما .

وبصدور \_ وفى نسخة «ويصدر» \_ الأفضل من الضدين ، دون الأخس \_ وفى نسخة «الآخر» \_ عن العالم بهما ، يسمى العالم فاضلا .

ولدلك يقولون في الباري سبحانه وتعالى .

إن الأخص به ثلاث صفات ؛ وهو كونه :

عالماً ، فاضلا . قادراً

ويقولون : إن مشيئته جارية فى الموجودات بحسب علمه . وإن قدرته لا تنقص عن مشيئته ، كما تنقص فى البشر .

. . .

هذا كله هو \_ وفي نسخة بدون كلمة (هو) \_ قول الفلاسفة في هذا الياب .

وإذا أورد ــ وفى نسخة (أوردوا » ــ هذاــ وفى نسخة (ذلك ) وفى أخرى بدوبهما ــ كما أوردناه مهذه الحجج ، كان قولامقنماً لا برهانياً .

فعليك أن تنظر فى هذه الأشياء ، إن كنت من أهل السعادة التامة ، فى مواضعها من كتب ـ وفى نسخة «كتاب» ـ والبرهان» ، إن كنت ممن ـ وفى نسخة بدون عبارة «كنت ممن» ـ تعلم ـ وفى نسخة «تعلمت» ـ الصنائع التى فعلها البرهان .

فإن الصنائع البرهانية أشبه شيء بالصنائع العملية ؛ وذلك أنه كما أن ليس ، وفي أخرى « أن ليس ، وفي أخرى « كما لا » ــ يمكن من كان من غير أهل الصناعة أن يفعل فعل الصناعة .

كذلك ليس يمكن من لم ـ وفي نسخة بدون كلمة « لم » ـ يتعلم صناعة البرهان أن يفعل فعل صناعة البرهان ، وهو البرهان بعينه .

بل هذه الصناعة أحرى بذلك من سائر الصنائع ، وإنما خالف القول في هذا، العمل ؛ لأن العمل هو فعل واحد ــ وفي نسخة «واحدة» ــ فلا يصدر ضرورة إلا عن صاحب الصناعة. وأصناف الأقاويل كثيرة.

فها برهانية .

وغير برهانية .

والغير برهانية ـ وفى نسخة «والغير البرهانية» وفى أخرى بدون العبارتين ـ لما كانت تتأتى ـ وفى نسخة «تأتى» ـ بغير صناعة ، ظن بالأقاويل البرهانية أنها تتأتى ـ وفى نسخة «تأتى »ً بغير صناعة . وذلك غلط كبير .

ولذلك ما كان من مواد الصنائع البرهانية ، ليس ممكن فها قول غير القول – وفي نسخة « لقبول » – الصناعي ، لم يتمكن فها قول إلا لصاحب الصناعة ، كالحال في صنائع الهندسة ؛ ولذلك كل ماوضعنا في هذا الكتاب ، فليس هو قولا صناعياً برهانيا ، وإنما هو – وفي نسخة « هي » – أقوال – وفي نسخة برهانيا ، وإنما هو – وفي نسخة « هي » – أقوال – وفي نسخة « أمال » – غير صناعية ، بعضها أشد إقناعاً من بعض .

فعلى هذا ينبغي أن يفهم ما كتبناه ههنا .

ولذلك كانهذا الكتاب أحق باسم المهافت من الفرقتين جميعاً. وهذا كله عندى ــ وفى نسخة «عنده» ــ تعد على الشريعة ، وفحص عما لم تأمر ــ وفى نسخة «تنص» ــ به الشريعة : ــ وفى نسخة «شريعة» ــ لكون قوى البشر مقصورة عن هذا .

وذلك أن \_ وفى نسخة «أنه» \_ ليس كل ما سكت عنه الشرع \_ وفى نسخة بدون عبارة «لكون قوى البشر . . . عنه الشرع » \_ من العلوم » يجب أن يفحص عنه ويصرح للجمهور وفى نسخة «الجمهور» ـ عا أدى إليه النظر إنه من عقائد الشرع ؛ فإنه يتولد عن ذلك مثل هذا التخليط \_ وفى نسخة «المسلك» \_ التغليط» \_ العظيم ، فينبغى أن يسكت \_ وفى نسخة «المسلك» من هذه المعانى عما \_ وفى نسخة «اكلما» \_ سكت عنه الشرع ، ويعرف الحمهور أن عقول النا س مقصرة عن \_ وفى نسخة «على » \_ الحوض فى هذه الأشياء ، ولا يتعدى التعليم الشرعى «على » \_ الحوض فى هذه الأشياء ، ولا يتعدى التعليم الشرعى المصرح به فى الشرع ؛ إذ هو التعليم المشترك للجميع ، الكافى فى بلوغ سعادتهم \_ وفى نسخة فى «بلوغ » \_ وفى نسخة فى «بلوغ » \_ وفائل أنه كما أن الطبيب إنما يفحص من أمر الصحة على القدر الذى يوافق الأصحاء فى حفظ صحتهم ، والمرضى فى

فى إزالة مرضهم . كذلك الأمر فى صاحب الشرع فإنه إنما يعرف الجمهور من الأمور مقدار ما تحصل لهم به سعادتهم .

وَكِذَلَكَ الحَالَ فِي الْأَمُورَ الْعَمَلِيّةِ ، وَلَكُنَ الْفَحْصُ فِي الْأُمُورِ الْعَمَلِيّةِ ، وَلَكُنَ الفَحْصُ فِي الْأَمُورِ العَمَلِيّةِ عَمَا سَكَتَ عَنْهُ الشّرِعُ أَتَمَ ، وخاصة \_ وفي نسخة «رخصته » \_ في المواضع التي يظهر أنها من جنس الأعمال التي

فها حكم شرعي : ولذلك اختلف الفقهاء في هذا الحنس . فنهم من نعي القياس ، وهم الظاهرية .

ومنهم من أثبته ، وهم أهل القياس ، وهذا بعينه هو لاحق

في الأمور العلمية ــ وفي نسخة ( العملية ) ــ ولعل ـ وفي نسخة «وأما » ـ الظاهرية في الأمور العلمية

- وفي نسخة « العملية » ـ أسعد من الظاهرية في الأمور العملية .

والسائل من المتخاصمين \_ وفي نسخة «المنخصمين » \_ في أمثال هذه الأشياء ليس يخلو .

أن يكون من أهل البرهان . أولا بكون .

فإن كان من أهل البرهان تكلم عنه ــ وفى نسخة « معه » ــ على طريقة \_ وفي نسخة وطريق، \_ البرهان ، وعرف أن هذا النحو من التكلم هو خاص بأهل البرهان ، وعرف بالمواضع التي نبه الشرع أهل هذا الحنس من العلم على ما أدى إليه البرهان.

وإن لم يكن من أهل البرهان فلا يخلو : أن يكون مؤمناً بالشرع

أو كافراً ـــ وفي نسخة « أوكان كافراً » وفي أخرى بزيادة « به ٣ـــ فإن ــ وفي نسخة و إن كان،ــكان ــ وفي نسخة بدون كلمة «كان ، ــ مومنا ــ وفي نسخة بزيادة «به» ـ عرف أن التكلم في مثل سوفى نسخة « أمثال» وفي أخرى بلونهما سهذه الأشياء حرام بالشرع. وإن كان كافراً \_ وفي نسخة بزيادة «به» \_ لم يبعد على أهل البرهان معاندته. وفي نسخة و بمعاندته ، ببالحجيج القاطعة له .

هكذا ينبغي أن يكون حال ـ وفي نسخة 1 حاصل ٢ ــ صاحب

البرهان في كل شريعة ، وبخاصة شريعتنا هذه الإلهية التي ما من مسكوت... وفي نسخة «سكوت» ... عنه فها من الأمور العلمية إلا وقد نبه الشرع على ما يؤدى إليه البرهان فها... وفي نسخة بدون عبارة « فها »وفي اخرى« منها » ... وسكت عنها في التعلم العام .

. . .

ولمذ قد تقرر هذا ، فلنرجع إلى ما كنا بسبيله ــ وفى نسخة « بسببه » وفى أخرى « به » ــ مما دعت إليه الضرورةو إلا فالله ــ وفى نسخة « بالله » ــ العالم ، والشاهد ــ وفى نسخة « الشاهد» وفى أخرى بدون العبارتين ــ والمطلع أنا ما كنا نستجيز أن نتكلم فى هذه الأشياء هذا النحو من التكلم .

. . .

ولا \_ وفى نسخة « أما » وفى أخرى « فأما » \_ وصف أبو حامد الطرق \_ وفى نسخة « الطريق » \_ التى منها أثبت المتكلمون صفة العلم وغيرها ، على أنه فى غاية البيان ؛ لكونها فى غاية الشهرة ، وفى غاية السهولة فى التصديق \_ وفى نسخة بدون عبارة « فى التصديق » \_ مها ، أخذ يقايس بينها وبين طرق \_ وفى نسخة « طريق » \_ الفلاسفة ، فى هذه الصفات ، وذلك فعل خطى .

. . .

[١٨١] - فقال أبر حامد - وفي نسخة بدون عبارة أبو حامد ه - فأما - وفي نسخة بدون عبارة ، فأما - وفي نسخة بدون عبارة ، فأما - وفي نسخة وأما ه - أنّم ، مخاطباً للفلاسفة - وفي نسخة والإيحدث ، و مخاطباً للفلاسفة - في نسخة والإيحدث ، بإرادته - وفي نسخة والإيحدث ، بارادته - وفي نسخة بدون عبارة بدون كلمة وغير ه - وفي نسخة بدون عبارة ولا بد من الدليل عليه - وفي نسخة بدون عبارة و فلا بد من الدليل عليه ع -

ثم قال (١٦) \_ وفي نسخة بدون عبارة « ثم قال » -- :

وحاصل \_ رقى نسخة ٥ حاصل ٤ \_ ما ذكره ابن سينا فى تحقيق ذلك ، فى أدراج كلامه يرجم إلى فنين :

الأول - وفي نسخة ، الفن الأول ، - : أن الأول موجود لا في مادة .

وكل موجود لا في مادة ، فهو عقل محض .

ونفس الآدى مشغول بتدبير المادة ، أى البدن ، وإذا انقطع شغله — وفي نسخة بزيادة « بالموت» — ولم يكن قد تدنس بالشبوات البدنية ، والصفات الرذيلة المتعدية — وفي نسخة « المتقدمة » — إليه من الأمور الطبيعية ؛ انكشف له حقائق المعقولات كلها ؛ ولذلك قضى بأن الملائكة كلهم يعرفون جميع المعقولات ، ولايشد عنهم شيء ؛ لأنهم أيضاً عقول مجردة ، لا في مادة .

ثم لما حكى قولم رادًا عليهم - وفي نسخة بدون عبارة و ثم لما حكى قولم، قال رادًا عايهم » --

فنقول : قولكم : الأول موجود لا في مادة :

إن كان الممنى به – وفى نسخة بدون عبارة ، به ، أنه ليس بجسم ، ولا - وفى نسخة ، ولا هو ، – منطبع فى بجسم ، بل هو قائم بنفسه ، من غير تحيز واختصاص بجهة . فهو مسلم .

فيبقى قولك ٰ ـــ وفى نسخة وقولكم، ـــ : وما هذه ـــ وفى نسخة وهذا n ـــ صفته ، فهو عقل مجرد .

فاذا تعنى بالعقل ؟

إن عنيت ما يعقل سائر الأشياء ، فهذا ـــ وفى نسخة : فهو ؛ ـــ نفس المطلوب وموضع النزاع ، فكيف أخذته فى مقدمات قياس المطلوب ؟

وإن عنيت به غيره ، وهو أنه يعقل نفسه ، فربما يسلم لك ـــ وفي نسخة

<sup>(</sup>١) أي أبو حامد .

بدون عبارة 1 لك 2 — إخوانك من الفلاسفة ذلك ، ولكن — وفى نسخة 1 ولا 2 — يرجع حاصله إلى أن ما يعقل نفسه، يعقل غيره .

فيقال: ولم أدعيت هذا ـــ وفى نسخة بدون كلمة « هذا » ـــ ؟ وليس ذلك بضرورى، وقد انفرد به ابن سينا عن سائر الفلاسفة، فكيف تدعيه ضروريًّا ؟ وَإِنْ كَانَنظِ رَّـًا فَمَا الدِهانَ عليه ؟

فإن قيل : لأن المانع من دوك الأشياء، المادة ، ولا ــ وفي نسخة و ولا ثم ع ــ مادة ــ وفي نسخة و مانع ع ــ مادة ــ وفي أخرى و مادة فلا مانع ع ــ

فنقول : نسلم - وفى نسخة و لا نسلم، وفى أخرى بدون عبارة ونسلم، - أنه مانع ولا نسلم أنه المادة فقط .

وينتظم قياسهم على شكل القياس الشرطي ، وهو أن يقال :

إن كان هذا في المادة ، فهو لا يعقل الأشياء .

ولكنه ليس في المادة .

فإذن يعقل الأشياء .

فهذا استثناء نقيض المقدم . واستثناء نقيض المقدم غير — وفى نسخة بدون عبارة د نقيض المقدم غير ٤ ــ منتج بالانفاق .

وهو كقول القائل:

إن كان هذا إنساناً ، فهو حيوان .

لكنه ليس بإنسان .

فإذن ليس بحيوان .

فهذا لا يلزم ؛ إذ ربما لا يكون إنساناً ويكون فرساً ، فيكون حيواناً .

نعم استثناء نقیض المقدم بنتج نقیض التالی ، علی ما ذکر فی المنطق ، بشرط ، وهو ثبوت انعکاس التالی . علی المقدم، وذلك بالحصر ، وهو كفولم :

إن كانت الشمس طالعة فالهار موجود .

لكن الشمس ليست طالعة .

فالنهار غير موجود .

لأن وجود البار لا سبب له ، سوى طلوع الشمس ، فكان أحدهما منعكساً على الآخر .

وبيان هذه الأوضاع والألفاظ يفهم من كتاب مدارك العقول الذي صنفناه مضمو ما إلى هذا الكتاب.

فإن قيل: فنحن ندعى التعاكس ، وهو أنه محصور فى المادة ، فلا مانع سواه ـــ وفى نسخته بدون عبارة ( محصور فى المادة فلا مانع سواه » ــــ

قلنا : هذا ـــ وفى نسخة ووهذا » ـــ تحكم ، فما ـــ وفى نسخة د فيا » ـــ الدليل عليه ؟ ـــ وفى نسخة بدون عبارة د قلنا : هذا تحكم فما للدليل عليه ؟ » ــــ

## [ ۱۸۰] \_ قلت:.

أول ما في هذا الكلام من الاختلال ـ وفي نسخة « اختلال » حكاية المذهب، والحجة عليه : أن ما أورد فيه من المقدمات، أوردها على أنها كالأوائل (١٠) ، هي عندهم نتائج عن مقدمات كثيرة. وذلك أنه لما تبين عندهم .

أن كل موجود محسوس ، مؤلفٌ من مادة وصورة .

وأن ـ وفي نسخة و فان ، ـ الصورة هي المعنى الذي ـ وفي نسخة و التي » ـ به صار الموجود موجوداً . وهي ـ وفي نسخة و أو هي ـ المدلول عليها ـ وفي نسخة بزيادة و إما » ـ بالاسم والحد ـ وفي نسخة و ومنها » ـ وعنها ـ وفي نسخة و ومنها » ـ يصدر الفعل الحاص بموجود موجود ـ وفي نسخة و بوجود موجود » وفي أخرى « بموجود » ـ وهو الذي دل على وجود الصور في الموجود .

وذلك أنهم لما ألفوا الحواهر فيها:

قوى فاعلة ، خاصة بموجود موجود .

<sup>(</sup>١) يقصد (كالأوليات) .

وقوى منفعلة:

إما خاصة .

أو مشتركة .

وكان الشيء ، ليس يمكن أن يكون منفعلا بالشيء \_ وفي نسخة بدون عبارة « بالشيء ، \_ الذي هو به فا على.

وذلك أن الفعل نقيض الانفعال .

والأضداد لا يقبل بعضها بعضاً .

وإنما يقبلها الحامل على جهة التعاقب .

مثال ذلك :

أن الحرارة لا تقبل البرودة .

وإنما الذي يقبل البرودة ، الجسم الحار ، بأن تنسلخ عنه الحرارة ، ويقبل البرودة .

وبالعكس .

فلما ألفوا حال الفعل والانفعال ، بهذه الحال ، وقفوا على أن جميع الموجودات ، التي بهذه الصفة، مركبة من جوهرين : جوهر هو فعل .

وجوهر هو قوة .

ووجدوا أن الحوهر الذى بالفعل ، هو كمال الحوهر الذى بالقوة ، وهو له كالنهاية فى الكون ؛ إذ كان غير متميز \_\_ وفى نسخة ( مميز ) \_\_ عنه بالفعل .

ثم لما تصفحوا صور الموجودات تبين ــ وفى نسخة و فتبين ٤ـــ لهم أنه يجبأن يرتنى الأمر فى هذه الجواهر ، إلى جوهر بالفعل فلزم أن يكون هذا الحوهر : فاعلا غبر منفعل أصلا .

وأن لا وفى نسخة «ولاه يلحقه كلال، ولا تعب، ولافساد؛ إذا كان هذا إنما لحق الحوهر الذى بالفعل ، من قبل أنه كمال الحوهر الذى بالقوة ، لا من قبل أنه فعل محض ، وذلك أنه لما كان الحوهر الذى بالقوة ، إنما يخرج إلى الفعل من قبل جوهر هو وفى نسخة بدون كلمة «هو » – بالفعل، لزم: أن ينتهى الأمر فى الموجودات الفاعلة المنفعلة إلى جوهر هو فعل محض

وأن ينقطع التسلسل سهذا الحوهر .

وبيان وجود هذا الحوهرمن جهة ما هو محرك، وفاعل بالمقدمات الذاتية الخاصة به ، هو موجود في «المقالة الثامنة » من الكتاب الذي يعرفونه بر «السهاع الطبيعي».

9 9

فلما أثبتوا هذا الحوهر بطرق - وفي نسخة «بطريو» - خاصة وعامة ، على ما هو معلوم في كتبهم ، نظروا في طبيعة الصور المحركة الهيولانية ، فوجدوا بعضها أقرب إلى الفعل ، وأبعد مما بالقوة - لكوبها مترية عن الانفعال أكبر من غيرها ، الذي هو علامة المادة الحاصة بها .

وألفوا النفس من هذه الصور أشدها تبريا \_ وفى نسخة « تبرأ » \_ عن المادة \_ وفى نسخة « عن العادة » وفى أخرى بدون العبارتين \_ وبخاصة العقل \_ حتى شكوا فيه :

هل هو من الصور ــ وفى نسخة بدون عبارة «أشدها . . . الصور» ــ المادية ؟ أو ليس من الصور المادية ؟ ــ وفي نسخة «أو لا ، ــ

ولما التفتوا للصور ــ وفي نسخة «من الصور » ــ المدركة من صور النفس ووجدوها متبرية عن الهيولي ، علموا أن علة الإدراك، هو التتري من الهيولي .

ولًا وجدوا \_ وفي نسخة « وجد » ... العقل غير منفعل ، علموا أن العلة في كون الصورة:

جماداً.

أو مدركة .

ليس شيئاً أكثر من أنها إذا كانت ، كمال ما بالقوة ، كانت جماداً ، أو غير مدركة .

وإذا كانت كمالا \_ وفي نسخة «كمال» وفي أخرى ۵ كمالا لا أ \_ عضاً ، لا تشوبها القوة ، كانت عقلا .

- وهذا كله - وفي نسخة بدون عبارة «كله » - قد ثبت- وفي نسخة « رتب » \_ بترتيب برهاني ، وأقيسة طبيعية ليس عكن أَنْ تَتَبِينَ \_ وَفِي نَسْخَةُ ﴿ يُرْتُبِ ﴾ وفي أخرى ﴿ يُتَرِّبُ ﴾ \_ في هذا الموضع بالترتيب ـ. وفي نسخة « الترتيب » وفي أخرى التبيين » ــ البرهاني إلا لو اجتمع ما شأنه أن يكتب في كتب كثيرة مختلفة ؛ وذلك شيء بعرفه \_ وفي نسخة و يعرف ، \_ من ارتاض في صناعة المنطق أدنى \_ وفي نسخة « أو في ، \_ ارتياض أنه \_ وفي نسخة « وأنه » \_ غر ممكن .

فن هذا النحو من الطرق وقفوا على أن ما ... وفي نسخة بدون كلمة ( ما ) ب ليس منفعلا أصلا فهو عقل ـ وفي نسخة ( فعل ) ـ وليس بجسم ؛ لأن كل منفعل جسم \_ وفي نسخة «كل جسم منفعل » \_ عندهم في مأدة .

فرجه الاعتراض على الفلاسفة في هذه الأشياء ، إنما يجب أن يكون في الأوائل التي استعملوها في بيان هذه الأشياء ، لا في هذه الأشياء أنفسها ، التي اعترض عليهم هذا الرجل.

فهذا \_ وفي نسخة و فها إذا ، \_ وقفوا وفي نسخة و اتفقوا ، \_ على أنْ ههنا موجوداً هو عقل محض .

ولما رأوا النظام ههنا في الطبيعة وفي أفعالها ، يجرى على النظام العقلي الشبيه بالنظام الصناعي ، علموا أن عقلا عقلا ، هو الذي أفاد هذه القوى الطبيعية \_ وفي نسخة «الطبيعة» \_ أن يجرى فعلها على نحو فعل العقبل.

فقطعوا من هذين الأمرين ، على أن ذلك الموجود الذي هوعقل محض ، هوالذي أفاد الموجودات ــ وفي نسخة « الموجود» ــ الترتيب والنظام الموجود في أفعالها ــ وفي نسخة « أفعال » ــ

وعلموا من هذا كله أن عقله ذاته ، هو عقله الموجودات كلها. وإن ــ وفي نسخة و فان ع ــ مثل هذا الموجود ليس ما يعقل من ذاته ، هو غير ما يعقل من غيره ، كالحال في العقل الإنساني. وآنه لا يصح فيه التقسم المتقدم ، وهو أن يقال:

کل عقل .

فارما أن يعقل ذاته .

أو غيره .

أو يعقلهما جميعاً .

ثم يقال : إنه إن عقل غيره ، فمعلوم أنه يعقل ذاته .

وأما إن عقل ذاته ، فليس يجب أن يعقل غيره ، وقد تكلمنا في هذا فيا تقدم .

. . .

وكل ما تكلم ... وفى نسخة « تقدم » ... فيه ، من القياس الشرطى الذى صاغه على ما ... وفى نسخة بدون كلمة «ما » ... تأوله ، فليس بصحيح .

وذلك أن القياس الشرطى \_ وفي نسخة بدون كلمة ٥ الشرطى ٥ \_ لا يصح إلا حين يتبين :

المستثنى منه

واللزوم .

بقياس \_ وفي نسخة « لقياس » \_ حملي :

إِمَا وَاحَدَاً ــ وَفَى نَسَخَةَ ﴿ زَائِداً ﴾ وَفَى أَخْرَى ﴿ زَائِدَ ﴾ ــ و إِمَا أَكْثَرُ مَنْ وَاحْد .

والقياس الصحيح الشرطي في هذه المسألة ، هو هكذا .

إن كان ما ليس يعقل هو ــ وفى نسخة « وهو » وفى أخرى . بدون العبارتين ــ فى مادة .

أما ليس في مادة فهو يعقل .

وذلك إذا تبين .

صحة هذا الاتصال.

وصحة المستثنى (١).

وهي المقدمات التي قلنا: إنها عندهم نتاثج ، ونسبها هذا

 <sup>(</sup>١) يقصد بالمستنى القضية المبدوة ب ( لكن ) في القياس الشرطى ، وهي المساة بالمسترى وهي الى ثلاكر بعد الشرطية .

الرجل اليهم، على أنها عندهم أوائل، أو قريبة ــ وفي نسخة «وقريبة» ــ من الأوائل.

. . .

وإذا تأول على \_ وفى نسخة بدون كلمة «على » \_ ما قلناه، كان \_ وفى نسخة «وكان» \_ قياساً صحيح الشكل ، صحيح المقدمات .

أما صحة شكله ؛ فإن الذى استثنى منه ، هو مقابل التالى فأنتج مقابل المقدم.

لا كما زعم هو ، أنهم استثنوا .

مقابل المقدم .

وأنتجوا :

مقابل التالي:

\_ وفى نسخة بدون عبارة «فأنتج مقابل المقدم . . . وأنتجوا مقابل التالى » ــ

لكن لما كانت

ليست أوائل.

ولا ــ وفى نسخة « لا » ــ هي مشهورة .

ولا يقع في بادئ الرأى بها تصديق.

أتت في غاية الشناعة ، لا سيا عند من لم يسمح ـ وفي نسخة ، لا يسمع ، \_ قط من هذه الأشياء شيئاً .

. فلقد شوش \_ وفي نسخة «تشوش» \_ العلوم ، هذا الرجل تشويشاً عظيماً ، وأخرج \_ \_ العلم عن أصله \_ وفي نسخة «أخرج » \_ العلم عن أصله \_ وفي نسخة «أهله » \_ وطريقه .

. .

[ ١٨١ ] ـ قال أبو حامد :

الفن النانى (1) : قولم : — وفى نسخة وقوله ، وفى أخرى وقولنا » ، وفى رابعة بدون هذه العبارات جميعاً — : إنا — وفى نسخة بدون عبارة و قال أبو حامد : الفن الثانى قولم : إنا » — وإن لم نقل:

إن الأول مريد ــ وفي نسخة « يريد » ــ الأحداث .

ولا أن \_ وفى نسخة ، ولان » \_ الكل حادث حدوثاً زمانيًّا \_ وفى نسخة و ثابتاً » وفى أخرى ، ثانيًا » \_

فإنا نقول: إنه فعله ، وقد وجد منه ,

إلا أنه لم يزل بصفة الفاعلين ــ وفي نسخة بزيادة ، له ، ــ فلم يزل فاعلا .

فلا نفارق غيرنا \_ وفي نسخة و عندنا ع \_ إلا في هذا القدر .

وأما في أصل الفعل فلا .

و إذارجب كون الفاعل عالماً؛ بالاتفاق؛ بفعلهـــوفي نسخة بدون عيارة ، بفعله .--فالكل عندنا من فعله .

. .

والحواب : من وجهين :

أحدهما : أن الفعل قسيان :

إرادى ، كفعل الحيوان والإنسان .

وطبيعي :

كفعل الشمس في الإضاءة .

والنار في التسخين .

والماء فى التبريد .

وإنما يلزم العلم بالفعل ، فى الفعل الإرادى ، كما فى الصناعات البشرية . وأما الفعل الطبيعي ، فلا .

• •

<sup>(</sup>١) الفن الأول ص ٦٤٧ .

وعندكم أن الله تعالى ، فعل العالم بطريق اللزوم عن ذاته :

بالطبع والاضطرار .

لا بطريق الإرادة والاختيار .

بل لزم الكل ذاته ، كما يلزم النور ُ الشمس .

وكما لا قدرة للشمس على كف النور .

ولا للنار على كف التسخين .

فلا قدرة للأول ــ وفى نسخة والأول ع ــ على الكف عن أفعاله ، تعالى عن قولم علوًّا كبيرًا .

وهذا النمط ، وإن تجوز يتسميته فعلا ، فلا يقتضى ـــ وفى نسخة بزيادة و له » ـــ علماً للفاعل أصلا .

فإن قيل : بين الأمرين فرق ، وهو :

أن صدور الكل عن ذاته ، بسبب علمه بالكل. فتمثل النظام الكلي – وفى نسخة ومبدأ، - في نسخة ومبدأ، - في نسخة ومبدأ، - له سوى العلم بالكل.

والعلم بالكل عين - وفي نسخة ، غير ، - ذاته

فلو لم يكن له علم بالكل، لما وجد منه الكل ، يخلاف النور من الشمس .

قلنا : وفى هذا خالفك إخوانك؛ فإنهم قالوا: ذاته ذات يلزم منه وجود الكل على ترتيبه بالطبع والاضطرار، لا من حيث إنه عالم بها .

فا الحيل لهذا المذهب ، مهما وافقتهم على نني الإرادة .

ولاً — وفى نسخة و و x وفى أخرى و ولو x — لم يشترط علم الشمس بالنور x للزم النور ، بل يتبعه النور — وفى نسخة بدون كلمة و النور x — ضرورة .

فليقدر ذلك في الأولى . ولا مانع له ... وفي نسخة و منه ي ... .

## [ ۱۸۱] \_ قلت:

استفتح هذا الفصل بأن حكى عن الفلاسقة شيئاً شنيعاً ، وهو أن البارى سبحانه وتعالى ، ليس له إرادة .

لا في الحادثات

ولا في الكل

لكون فعله صادراً عن ذاته ضرورة ، كصدور الضوء من الشمس. .

0 0 0

ثم حكى عنهم أنهم قالوا : من كونه فاعلا ، يلزم أن يكون عالمًا .

والفلاسفة.

ليس ينفون الإرادة عن الباري سبحانه وتعالى .

ولا يثبتون له الإرادة البشرية ؛ لأن البشرية \_ وفي نسخة «لأن الإرادة البشرية » وفي نسخة بدون العبارتين جميعاً » \_ إنما \_ وفي نسخة بدون كلمة « إنما » \_ هي.

لوجود نقص في المريد .

وانفعال عن المراد.

فارذا وجد المراد له:

تم النقص

وارتفع ذلك الانفعال المسمى إرادة.

وإنما يثبتون له من معنى الارادة

أن الأفعال الصادرة منه ، هي صادرة عن علم .

وكل ما صدر عن علم وحكمة ، فهو صادر ٰ ــ وفي نسخة «صادرة» ــ با رادة الفاعل لا ضروريا طبيعيا .

إذ ليس يلزم عن طبيعة العلم ، صدور الفعل عنه ، كما

حكى هو عن الفلاسفة ، لأنه إذا قلنا :

إنه يعلم الضدين .

لزم أن يصدر عنه الضدان معاً .

وذلك محال .

فصدور أحد الضدين عنه ، يدل على صفة زائدة على

العلم . --

وهي :

الإرادة.

هكذا ينبغى أن يفهم ثبوت الإرادة فى الأول ، عند الفلاسفة ، فهو عندهم : عالم .

مریدعن علمه ، ضرورة . ــ وفی نسخة بدون عبارة «عن علمه ضرورة » ــ

. .

وأما قوله :

إن الفعل قسمان:

إما طبيعي .

وإما إرادى .

فباطل .

بل فعله عند الفلاسقة .

لا طبيعي بوجه من الوجوه .

ولا إرادى بإطلاق.

بل إرادى منزه عن النقص الموجود في إرادة الإنسان .

ولذلك اسم الإرادة مقول عليهما باشتراك الاسم . كما أن اسم العلم كذلك ، على ــ وفي نسخة «أعنى »

وفي أخرى ﴿ وأعنى ﴾ \_ العلمين :

القدم .

والحادث.

فإن الإرادة في الحيوان والإنسان انفعال لاحق لهما وفي نسخة « لها » وفي أخرى واسما » وفي رابعة بدون الحميع \_ عن المراد \_ وفي نسخة « المواد » \_ فهي معلولة \_ وفي نسخة بزيادة « له » \_ عنه .

هذا هو المفهوم من إرادة الإنسان .

والبارى سبحانه وتعالى منزه عن أن يكون فيه صفة معلولة .

فلا يفهم من معنى الإرادة إلاصدور ــ وفى نسخة « ضرورة »ــ الفعل مقترناً بالعلم ؛ فا ن ــ وفى نسخة « و إن » ــ العلم ، كما قلنا ، بالضدين ، فنى العلم الأول بوجه ما ، علم بالضدين .

ففعله أحد الضدين دليل على أن ههنا صفة أخرى ، وهي التي تسمى إرادة .

## [۱۸۲] ــ الوجه الثاني :

قال أبو حامد ـــ وفى نسخة ؛ الوجه الثانى: وقال ، ، وفى أخرى ؛ قال أبو حامد : الوجه الثانى » ـــ :

وهو : — وفى نسخة «هو» — أنا نسلم — وفى نسخة «أنه إن سلم » — أن صدور الشيء عن — وفى نسخة «من» — الفاعل يقتضى العلم — وفى نسخة بزيادة «أيضاً» — بالصادر — وفى نسخة «بالفعل الصادر» —

فعندهم فعل الله تعالى واحد ، وهو المعلول ــ وفى نسخة 1 المعلول الأول ي ــ اللذى هو عقل بسيط . وينبغي أن لا يكون عالما إلا به .

والمعلول الأول يكون عالمًا أيضاً \_ وفي نسخة بدون كلمة وأيضاً ع ... بما صدر منه فقط ؛ فإن الكل لم يوجد من الله تعالى دفعة ، بل بالوسائط ... وفي

نسخة ؛ بالواسطة ، - والتولد والذوم .

ظالمدى يصدر بما يصدر منه لم ينيغ - وفى نسخة ٥ لم ينبغى ٤ - أن يكون معلوماً له ، ولم يصدر منه إلا شيء واحد ؟

يل هذا لا يلزم فى الفعل الإرادى ، فكيف فى الطبيعى ؟ فإن حركة الحجر من فوق سجبل ، قد يكون بتحريك إرادى يوجب العلم بأصل الحركة ، ولا يوجب العلم بما يتولد منه بواسطة ــ وفى نسخة و بوساطته » ــ :

من مصادمته.

وكسره غيره .

فهذا أيضاً لا جواب لم ــ وفي نسخة α له ٤ ــ عنه .

[ ۱۸۲] : قلت :

الجواب عنه أن يقال ـ وفي نسخة بدون عبارة « أن يقال » ـ : إن الفاحل الذي علمه في غاية التمام يعلم :

ماصلر ، عما صدر منه .

وما صدر من ذلك الصادر ، إلى آخر ما صدر .

فارن كان الأول في غاية العلم ، فيجب أن يكون عالماً بكل ماصدر عنه .

بوساطة .

أو بغىر وساطة .

وليس يلزم عنه أن يكون علمه من جنس علمنا ؛ لأن علمنا ناقص ومتأخر عن المعلوم .

. . .

[۱۸۳] – ثم قال أبوحامد – وفى نسخة بدون عبارة وأبوحامد » – مجيبا عن الاعتراض الذى اعترض على الفلاسقة – وفى نسخة و للفلاسفة » – فقال : فإن قيل : لو – وفى نسخة و فلو » – قضينا – وفى نسخة و قطعنا » – بأنه \_ وفي نسخة و فإنه » \_ لا يعرف إلا نفسه ، لكان ذلك في غاية الشفاعة .

فإن غيره يعرف نفسه ـــ وفى نسخة بزيادة 9 ويعرفه ٤ ـــ ويعرف غيره ، فيكون فى الشرف فوقه ، وكيف يكون المعلول أشرف من العلة ؟

[ ۱۸۳] \_ قلت :

هذا الحواب ناقص ــ فإنه عارض فيه المعقول ــ وفى نسخة « المعلول » ــ بالشنيع .

تم جاوب هو .

[۱۸۶] ــ فقال<sup>(۱)</sup>: قانا : هذه ــ وفى نسخة و فهذه » وفى أخرى و هذا <sub>؟</sub> ــ الشناعة لازمة من مفاد ــ وفى نسخة و من هؤلاء » ــ الفلاسفة فى :

نهي الإرادة .

ونهي حدوث العالم .

فيجب ارتكابها ، كما ارتكب سائر الفلاسفة - وفي نسخة و الفلسفة ، -

أو ـــ وفى نسخة « و » ـــ لا بد من ترك الفاسفة ، والاعتراف بأن العالم حادث بالإرادة .

[ ١٨٤] - قلت : وفي نسخة بدون عبارة ( قلت ) : -

يريد أنه يجب عليهم إن كانوا عمن أوجبوا أنه يعرف مصنوعه من قبل الشناعة ، أن يلترموا هذه الشناعة ، كما قالوا بشناعة \_ وفي نسخة » « في شناعة » \_ أخرى من :

قدم العالم .

ونعي الإرادة .

وهم لم ينفوا الإرادة ، وإنما نفوا الحزء الناقص منها .

(١) أي أبر حامد.

[١٨٥] – ثم قال(١٠): بم تنكرون – ولى نسخة 1 تنكر 1 – على من قال من الفلاسفة :

إن ذلك ليس بزيادة شرف ؛ فإن العلم إنما احتاج إليه غيره ، ليستفيد – وفى نسخة ، ناقص » – نسخة بزيادة ، به » – كما لا ؛ فإنه فى ذاته قاصر – وفى نسخة ، ناقص » – والانسان شـ ُف بالمعةولات :

وم. إما ليطلع على مصلحته فى العواقب ، فى الدنيا والآخرة .

وإما لتكمل ذاته المظلمة الناقصة .

ري معالى المخلوقات . وكذا سائر المخلوقات .

وأما ذات الله تعالى فستغنية عن التكميل . بل لو قدر له علم يكمل به لكان ذاته ـــ وفى نسخة ؛ ذلك » ـــ من حيث ذاته ناقصاً ـــ وفى نسخة بزيادة ؛ وكذا سائر المخلوقات » ـــ

وهذا ـــ وفى نسخة و وهذا هو ۽ ـــكما قلت ـــ وفى نسخة وكما إن وصفته ۽ ـــ فى : السمع والبصر .

وفي العلم بالحزئيات الداخلة تحت الزمان .

فإنك وأفقت سائر الفلاسفة بأن الله تعالى منزه عنه .

وأن التغيرات \_ وفى نسخة ، وأن المتغيرات ، \_ الداخلة فى الزمان المنقسمة إلى ماكان ويكون لا يعرفها \_ وفى نسخة ، لا يعرفها \_ الأول ، لأن ذلك يوجب تغيراً فى خاته ، وتأثراً ولم \_ يكن فى سلب خلك عنه نقصان ، بل هو كال .

وإنما النقصان في الحواس ، والحاجة إليها .

ولولا نقصان الآدى ، لما احتاج إلى حواس لتحرسه عما يتعرض التغير له - وفى نسخة ١ به » --

وَكَلَالُكُ الْعَلْمُ بِالْحُوادِثُ الْجِزْئِيةُ ، زَعْمَمُأْنَهُ نَقْصَانَ .

فإذا كنا نعرف الحِوادث كلها ، وندرك المحسوسات كلها .

والأول لا يعرف شيئاً من الجزئيات .

<sup>(</sup>١) أي أبو حامد .

ولا يدرك شيئاً من المحسوسات ــ وفي نسخة بدون عبارة ٥ كلها والأول لا يعرف . . . من المحسوسات ٢ ــ ولا مكون ذلك نقصاناً .

فالعلم بالكليات العقلية أيضاً يجوز أن يثبت لغيره ، ولا يثبت له ، ولا يكون ذلك نقصاناً ـ وفي نسخة و ولا يكون فيه نقصان » ـ أيضاً .

وهذا لا مخرج عنه .

[۱۸۵] – قلت :

هذه حجة من يقول : إنه لا معرف إلا ذاته .

وقد حكينًا مذهب الجمع في الجمع وفي نسخة « الجميع ١٠ -

بين قولم \_ وفي نسخة بدون عبارة « بين قولم » \_ :

إنه لا يعرف إلا ذاته .

وإنه يعرف جميع الموجودات .

ولذلك يقول بعض مشاهيرهم :

إن البارى سبحانه وتعالى ، هو الموجودات كلها ، وإنه م ما

المنعم مها . أفلا معنى لتكرير ــ وفى نسخة « لتكرر » ــ القول ﴿ ذَلْكَ .

. . .

والمقدمات المستعملة فى هذا الفصل مشهورة جدلية ؛ لأنها كلها من باب :

قياس الغاثب على الشاهد.

اللذين \_ وفى نسخة «الذين » ... لا يجمعهما \_ وفى نسخة «يجمعها » ... جنس، ولابينهما مشاركة أصلا وبالحملة: فكلامه \_ وفى نسخة «فكلافه » \_ فى هذا الفصل، مع ابن سينا ، لما احتج بقول من يقول من الفلاسفة:

إنه يعلم ذاته .

ويعلم غيره .

إذ لأ بد أن يعرف ما فعل

وجملة المقدمات التي يحكمها عن ابن سينا ، في تثبيت هذا المذهب ، ويستعملهاهو أيضاً في معاندته ، هيمأخوذة من الأمور المعروفة من الإنسان ، ويروم ــ وفي نسخة « ويرومون » وفي أخرى « ويرمون » ــ نقلتها إلى البارى سبحانه وتعالى .

وذلك لا يصح : لأن المعرفتين مقولة باشتراك الاسم .

\* \* \*

وذلك أن ما يقوله ــ وفي نسخة « يقول » ــ ابن سينا .

إن كل عاقل يصدر عنه فعل ما ، فهو عالم بذلك الفعل .

هى مقدمة صادقة ، لكن لاعلى نحو ــ وفى نسخة « لكن على نحو » ــ علم الإنسان بالشىء ، الذى يعقله ؛ لأن عقل الإنسان مستكمل بما يدركه ويعقله ، وينفعل عنه .

وسبب الفعل فيه ـ وفى نسخة « منه » وفى أخرى « عنه » ــ هو التصور بالعقل .

. . .

وبما يوجد فى هذا الحنس من المقدمات ، يرد ـــ وفى نسخة « فرد » ــ عليه أبو حامد ؛ وذلك أن كل من :

يفعل ــ وفي نسخة ( يعقل ﴾ ــ من الناس فعلا .

ويلزم عن ذلك الفعل فعل آخر .

وعن الثانى ، ثالث .

وعن الثالث رابع .

فليس يلزم أن يعرف الفاعل العاقل اللوازم التي تلزم عن فعله الأول .

ويقول له : إن هذا أمر موجود في الذي يفعل بإرادة .

فكيف إذا وضعتم عالما لايفعل بإرادة.

و إنما قال هذا ؛ لأن الذي اعتمده هو في تثبيت العلم للباري سبحانه وتعالى ، تثبت ـ وفي نسخة « تثبيت» ـ الإرادة له .

ولذلك قال (١):

فهذا ... وفى نسخة « وهذا » ... وفى أخرى « وهذا » ... لازم ــ وفى نسخة « أيضاً » بدل « لازم » ... لا جواب ... وفى نسخة « لا جواب له » ... عنه

يعنى فى أنه ليس يلزم أن يكون الأول يعقل، عنده وفى انسخة «عندهم » - من الغير إلا الفعل الذى لزم عنه ، أولا ، وهو: العلة الثانية .

والمعلول الأول .

وكذلك ما حكى عنه ، من أنه لو كان :

يعقل ذاته .

ولا يعقل غيره .

لكان الإنسان أشرف منه

متى توهم الإنسان إنسانين:

أحدهما ! لا يعقل إلا ذاته .

<sup>(</sup>١) أي النزال .

والآخر : يعقل ذاته وغيره .

حكم أن العقل \_ وَفَى نسخة «أن الإنسان» وفي أخرى «حكم العقل أن » \_ اللدى يعقل : ذاته .

وغيره .

أشرف من الذي \_ وفي نسخة « الإنسان الذي » \_ :

يعقل ذاته .

ولا يعقل غبره .

فأمامن عقله باشتراك الاسم مع هذا العقل ، من قبل أن : أحدهما : فاعل ، لا منفعل .

والآخر: منفعل ؛ لا فاعل

---فليس تصح هذه النقلة .

. .

ولما احتج عن ابن سينا بمقدمة يسلمها هو فى كل ذى عقل، هو:

أن الأكثر علماً ، أشرف .

وكان فيا زعم أن :

نعى الفلاسفة \_ وفى نسخة بدون كلمة « الفلاسفة » \_ الإرادة .

ونفيهم ـ وفى نسخة « وتفهيم » وفى أخرى « وتعميم » ــ الحدوث .

هو الذي أوجب عليهم أن لا يقدروا أن ــ وفى نسخة وأن لا»\_ يثبتوا : أن الأول يعلم غيره . لأنه إنما يعلم الفاعل العاقل ، مفعوله الذي هو غيره ، من حيث هو مريد له ــ وفي نسخة «مريده» ــ

قال (١١) : إن هذه الشناعة إنما تلزم الفلاسفة فقط .

يريد كون المعلول الذي هو الإنسان أشرف من العلة ، الذي هو الخالق سبحانه وتعالى ، لأنهم إذا نفوا :

جدوث العالم كما زعم نفوا .

الأرادة.

وإذا انتفت الإرادة ، انتنى أن يعلم ـــ وفى نسخة «أن العلم » وفى أخرى « العلم » ــ ما ــ وفى نسخة « وما » ــ يصدر عنه .

وهذا كله قُد تقدم ، أنه ليس بصحيح : أعنى:

نعي الإرادة عن البارى سبحانه وتعالى .

و إنما ينفون ــ وفى نسخة « ينفون عنه » ــ : الارادة المحدثة .

0 0 0

ولما احتج عن ابن سينا بمقدمات يظن أنها عامة للعلمين . المحدث .

والأزلى .

أُخذ يحتج عليه بما تقوله الفلاسفة فى هذا الباب من : ` الفرق بين العلمين .

وهو شيء لازم له في الحقيقة .

. . .

<sup>(</sup>١) جواب قوله ۽ ولما احتج ۽ .

[ ۱۸۳] فقال (۱): ثم يقال: بم تنكرون وفي نسخة وتنكري \_
 علىمن قال من الفلاسفة :

إن ذلك ليس بزيادة شرف ؛ فإن العلم إنما احتاج إليه ـ وفى نسخة « له» وفى أخرى « عليه» غيره، إلى آخر ماكتبناه ـ وفى نسخة «كتبه » ـ .

[۱۸۹] - وتلخيصه أن - وفى نسخة « وتلخيصه من » وفى أخرى «يريد أن » - هذه الإدراكات كلها ، إن كانت لنقص فى الآدى ، فالبارى تعالى منزه عنها .

فهو يقول لابن سينا .

إنه كما اتفقت مع أصحابك أن كونه \_ وفى نسخة بدون عبارة «أن كونه » \_ لا يدرك الحزثيات ليس لنقص \_ وفى نسخة « بنقص » \_ فيه ؛ إذ كان قام البرهان عندك على أن

إدراك الحزئيات هو لموضع نقص في المدرك.

كذلك عدم إدراك الغير ، ليس يلزم أن يكون لنقص ــ وفي نسخة بدون عبارة « لنقص ١- فيه ، إذ كان إدراك الغير ، هو الذي يكون لموضع نقص المدرك .

. . .

والانفصال عن هذا كله

أن علمه ليس يقتسم فيه الصدق والكذب المتقابلات \_ وفى نسخة « بل الذى » \_ تقتسم الصدق والكذب الذى » \_ تقتسم الصدق والكذب \_ وفى نسخة « الكذب والصدق » \_ على \_ وفى نسخة « هو » \_ علم الإنسان \_ وفى نسخة « العلم الإنسان » \_

<sup>(</sup>١) أي النزال .

مثال ذلك: أن الإنسان يقال فيه:

إما أن يعلم الغير .

وإما أن لأ يعلُّمه .

على أنهما متناقضان ، إذا \_ وفى نسخة «وإذا » \_ صدق أحدهما ، كذب الآخر ، وهو سبحانه يصدق عليه الأمران

جميعاً \_ أعنى :

الذي نعلمه .

ولا تعلمه .

أى لا يعلمه بعلم يقتضي نقصاً ، وهو العلم الإنساني .

ويعلمه بعلم لا يقتضى نقصاً ، وهو العلم \_ وفى نسخة بدون عبارة « الإنسانى ويعلمه . . . وهو العلم » \_ الذى لا يدرك كيفيته إلا هو سبحانه .

وكذلك الأمر في الكليات والجزئيات ، يصدق عليه سبحانه أنه: علمها .

ولا يعلمها .

هذا هو الذي تقتضيه أصول الفلاسفة القدماء مهم.

وأما من فصل فقال : إنه :

يعلم الكليات .

ولا ٰيعلم الحزثيات .

فغير محيط عدههم ، ولا لازم لأصولهم ؛ فا ن العلوم الإنسانية كلها انفعالات ، وتأثيرات (١) عن الموجودات .

والموجودات هي المؤثّرة فما .

وعلم الباري سبحانه ، هُو المؤثر في الموجودات .

<sup>(</sup>١) لعل الصواب، وتأثرات ۽ .

والموجودات هي المنفعلة عنه .

. . .

و إذا تقرر هذا ، فقد وقعت الراحة من جميع المشاجرة بين أبي حامد ، وبين الفلاسفة (١) في هذا الباب .

> وفي الباب الذي يلي هذا . وفي الذي يلي الذي يليه .

ولكن \_ وفى نسخة « ولتكن » \_ على كل حال \_ وفى نسخة « على حال » \_ فلنذكر نحن هذه الأبواب وننبه فيهاعلى ما يخصها ، وتذكر ما سلف من ذلك .

<sup>(</sup>١) يعنى الانفاقه معهم واتفاقهم معه . والحكم بوقوع الاتفاق بين أبي حامد والفلاصفة ، يعنى خروج من فصل وانحرف بتفصيله عن أصول الفلاصفة، عبدًا الاتفاق ، وهو ابن سينا بطبيعة الحال . "ومنى هذا أصراف ابن رشد بانتصار ألى حامد فى هذه المسألة .

وسنى هذا مرة أخرى، إصابة النزال في فهم مذهب ابن سينا في علم اقد بالكليات درن الجزئيات . وسنى هذا مرة ثالثة أن من قال إن ابن سينا لم يقل بهذا التفصيل من أمثال و صاحب المحاكمات. الذي انخذع بقوله الشيخ محمد عبده ، هو من وجهة نظر ابن رشد غير فاهم لابن سينا فهما محميداً .

المسألة الثانية عشرة ° في تعجيزهم عن إقامة الدليل على أنه ـــ وفي نسخة «أن الأول» ــ يعرف ذاته ـــ وفي

نسخة بزيادة وأيضاً ...

. . .

[۱۸۷] – فتقول : المسلمون لما عرفوا حدوث العالم بإرادته – وفي نسخة ه بارادة » -- :

All III.

استدلوا بالإرادة على العلم .

ثم بالإرادة والعلم جميعاً على الحياة .

ثم بالحياة على أن كل حي يشعر بنفسه .

وهو حي ، فيعرف أيضاً ذاته .

فكان هذا مهجاً ... وفي نسخة و منسجاً و ... معقولا في غاية المتانة .

فأما أنم ، فإذا نفيتم .

الإرادة .

والإحداث .

وزعمتم أن ما يصدر عنه ــ وفى نسخة ١ منه ٤ ــ يصدر بلزوم على سبيل

الضرورة والطبع .

فأى بُمه فى أن ــ وفى نسخة ﴿ بعد أن ﴾ ــ تكون فاته فاتا من شأنها أن يوجد منها المعلول الأول فقط .

> ثم يلزم المعلول َ الأول َ ، المعلولُ الثانى ، إلى تمام ترتيب الموجودات . ولكنه مع ذلك لا يشعر بذاته .

ه في الأمل ( المسألة الثانية عشر) وفي نسخة ( مسألة ) .

كالنار يلزم منها ـــ وفي نسخة ؛ عنها ؛ ــ السخونة .

والشمس يازم منها النور .

ولا يعرف واحد منهما ذاته ، كما لا يعرف غيره .

بل ما -- وفى نسخة ( من » -- يعرف ذاته ، يعرف ما يصدر عنه -- وفى نسخة ( منه ) -- فيعرف غيره .

وقد بينا من مذهبهم أنه لا يعرف غيره، وألزمنا من خالفهم في ذلك ، موافقتهم يحكم وضعهم ؛ فإذا - وفي نسخة « وإذا » - لم يعرف غيره ، لم يبعد أن لا يعرف نفسه .

فإن قيل : كل من لا يعرف نفسه ، فهو ميت ، فكيف يكون الأول ميتاً ؟

قلنا : فقد ازمكم ذلك على مساق مذهبكم ؛ إذ لا فصل بينكم وبين من قال :

كل من لا يفعل — وفى نسخة 1 يعقل 2 — بإرادة ، وقدرة ، واختيار ، ولا يسم ، ولا يبصر . فهر ميت .

ومن لا يعرف غيره فهو ميت.

فإن جاز أن يكون الأول خالياً عن هذه الصفات كلها ، فأى حاجة به إلى – وفى نسخة يدون كلمة و إلى ۽ – أن يعرف ذاته .

فإن عادوا إلى أن كل برىء من ــ وفى نسخة د عن ٤ ــ المادة ، عقل بداته ــ وفى نسخة د برىء من ذاته ٤ بدل ٤ بداته ٤ ــ فيعقل نفسه .

فقد ــ وفى نسخة وقد، وفى أخرى وقد، ـ بينا أن ذلك تحكم لا برهان عليه .

و إن قالوا ــ وفي نسخة و فإن قبل » ــ :

البرهان عليه : أن الموجود ينقسم إلى :

حی .

وبيت .

والحى أقدم وأشرف من الميت . والأول أقدم وأشر ف .

فليكن حيًّا.

وكل حي يشعر بذاته ؛ إذ يستحيل .

أن يكون في معلولاته ، الحي .

وهو لا ـــ وفي نسخة و ولا ۽ ، وفي أخرى بدون العبارتين ـــ يكون حيًّا .

قلنا : هذه تحكمات ؛ فإنا نقول : لم يستحيل - وفي نسخة دلم يستحل ، وفي أشخى د ثم يستحل ، وفي أشخى د ثم يا وفي رابعة أشخى د ثم يا وفي رابعة الشخة د من ، - لا يعرف نفسه ، ما - وفي نسخة د من ، - بعرف نفسه ؟

بالوسائط الكثيرة .

أو بغير واسطة .

فإن كان المحيل لذلك ، كون المعلول أشرف من العلة ، فلم يستحيل - وفى نسخة « يستحل» - أن يكون المعلول أشرف من العلة ، وليس هذا بديهيًّا - وفى نسخة بدون عبارة « وليس هذا » -

ثم بم تنكرون أن شرفه فى أن الوجود الكلى ـــ وفى نسخة د وجود الكل ، وفى أخرى د الموجود الكلى ، ـــ تابع لذاته ، لا فى علمه .

والدليل ـــ وفى نسخة « الدليل » ــ عليه أن غيره ربما عرف أشياء سوى ذاته ، ، ويرى ــ وفى نسخة « فيرى » ــ ويسمع ، وهو لا يرى ولا يسمع .

ولو قال قائل ـــ وفي نسخة « القائل » ــ :

الموجود ينقسم إلى :

المبصر . والأعمى .

والعالم . والجاهل .

فليكن البصير أقدم ، وليكن الأول بصيراً ، وعالماً بالأشياء .

لكنهم ينكرون ـــ وفي نسخة و لكنكم تنكرون ٩ ـــ ذلك ، ويقولون :

ليس الشرف في البصر ، والعلم بالأشياء ، بل في الاستفناء عن البصر والعلم .

وكونُ اللـات بحيث يوجد منها ً - وفى نسخة « منه» ـــ الكل الذي فيه العلماء، وذوو ـــ وفى نسخة « وذو » ـــ الأبصار .

فكذلك ـــ وفى نسخة « وكذلك » ـــ لا شرف فى معرفة الذات ، بل فى كونه نبلت النهات ٣٠٠ مبدأ الذوات ـــ وفى نسخة «لذوات» ــ العرافة ـــ وفى نسخة «المعروفة» وفى أخرى «المعرفة» ـــ

وهذا شرف ــ وفي نسخة و وهو أشرف ، ــ نخصوص به .

فبالضرورة يضطرون إلى نني علمه أيضاً بذاته ؛ إذ :

لا يدل على شيء من ذلك سوى الإرادة .

ولا يدل على الإرادة سوى حدوث ــ وفي نسخة : حدث : ــ العالم .

وبفساد ذلك يفسد هذا كله على من يأخذ هذه الأمورمن نظرًا العقل (١١) .

فجميع ما ذكروه من صفات الأول ، أو نفوه ، لاحجة لهم عليها ، إلا تخمينات وظنون ، يستنكف الفقهاء منها فى الظنيات .

ولا غرو \_ وفى نسخة « والأعر » وفى أخرى بدون العبارتين \_ لو حار \_ وفى نسخة بدون عبارة ولا عجب ، إنما العجب نسخة بدون عبارة ولحار » \_ إنما العجب من عجبهم \_ وفى نسخة «عجزهم » \_ بأنفسهم ، وبأدلنهم ، ومن اعتقادهم أنهم عرفوا هذه الأمور معرفة يقينية ، مع ما فيها من \_ وفى نسخة « عن » \_ الحبط ، والحبال \_ وفى نسخة « والحبال » \_

[ ۱۸۷] \_ قلت:

من أعجب الأشياء دعواهم أن :

حدوث العالم .

يلزم عنه أن :

بكون عن إرادة:

والحوادث نجدها تحدث.

عن الطبيعة .

وعن الإرادة .

وعن الاتفاق.

 <sup>(</sup>١) هذا هو الهور الذي يدور حوله كتاب آبائت الفلاسفة ، حيث يريد أن يفسد الغلن الذي يذهب إلى أن السفل وحده كاف ، وفيه غناه عما يأتى به الومل .

أما التي تحدث عن الإرادة ، فهي الأمور الصناعية .

وأما التى تحدث عن الطبيعة ، فهى الأمور الطبيعية ، ولو كان الحادث لا يحدث إلا عن إرادة ، لكانت الإرادة مأخوذة في حده .

ومعلوم أن حد الحادث .

هو الموجود بعد العدم .

والعالم إن كان حادثاً : فهو أن يحدث ، من حيث هو موجود ط

فهو آن یحدث ، من حیث هو موجود طبیعی ،عن مبادئ أمور طبیعیة ، أحرىمنه أن ــ وفی نسخة «من » بدل «منه أن »ــ تحدث من مبادئ صناعیة ، وهی الإرادة .

ولكن إذا ثبت أنه وجد عن فاعل أول ، آثر وجوده على عدمه ، وجب أن يكون مريداً ، وإن كان لم يزل موثراً للوجود .

والمريد \_ وفى نسخة «المريد» وفى أخوى «المراد» \_ كما قال، يلزم أن يكون عالماً ، فقد شاركتهم \_ وفى نسخة «شاركهم هـ الفلاسفة فى هذا الأصل .

والقول كله الذي حكاه عن المتكلمين إنما صار مقنعاً ؛ لأنفيه تشبيه الأمور الصناعية .

0 9 1

وأما \_ وفى نسخة «أما » وفى أخرى « و » \_ قوله عن الفلاسفة إنهم يرون :

أن ما يصدر عن البارى سبحانه وتعالى يصدر على طريق الطبع ، فهو قول باطل علمم(١٠).

والذى يرون فى الحقيقة أن صدور الموجورات عنه ،

<sup>(</sup>١) أَىٰنسبته إنهِم باطلة، وفي هذا اتَّهام لأَقِي حامد إما في النقل ، وإما في الفهم .

هو بجهة أعلى من:

الطبيعة . والارادة الانسانية.

فان كلتا الجهتين يلحقهما \_ وفي نسخة «يلحقها» \_ النقصان . وليس تقتسمان الصدق والكذب.

إذ قام السرهان أنه لا يجوز أن يكون صدور الفعل عنه سحانه.

صدوراً طبعياً .

ولا صدوراً إرادياً ، على نحو مفهوم الإرادة ههنا الإرادة في الحيوان هي مبدأ الحركة .

وإذا كان الخالق يتنزه عن حركة ، فهو يتنزه عن مبدآ - وفي نسخة « عن هذا » وفي أخرى « عن هذه » - الحركة ، على الحهة التي يكون بها المريد في الشاهد .

فهو صادر عنه بجهة أشرف من الارادة .

ولا يعلم تلك الحهة إلا هو سبحانه .

والرهان على أنه مريد : أنه عالم بالضدين ، فلو كان فاعلا من جهة ما هو عالم فقط ، لفعل الضدين معاً ، وذلك مستحيل.

فوجب أن يكون فعله أحد الضدين باختيار .

ومما يلبسون به في هذا الباب ، قولم .

إن كل ــ وفي نسخة « إن كان » ــ فعل :

إما أن يكون بالطبع .

أو بالإرادة .

وهم لا يفهمون: معنى الطبع . ولا معنى الإرادة .

فإن معنى الطبع عند الفلاسفة يقع على معان ــ وفي نسخة «معنيين ٤ ــ :

أولهما : صعود النار إلى فوق .

وهوى الأرض ـ وفي نسخة ( الحجر ) ـ إلى أسفل .

وهده \_ وفى نسخة «وهدا» \_ الحركة ، إنما تصدر عن الموجود إذا لحقه أمر عارض، وهو تكون وفى نسخة «الكون» \_ الشيء فى غير موضعه ، وهنالك قاسر يقسره \_ وفى نسخة «قاصر يقصره» وفى أخرى «قاصد يقصده» \_

والبارى سبحانه منزه عن هذا الطبع .

ويطلقون أيضاً اسم الطبع ، على كل قوة يصدر عنها فعل عقلى ـ وفي نسخة بدون عبارة «عقلى » ـ مثل الأفعال التي تصدر عن ـ وفي نسخة «عنه عن » ـ الصنائع ـ وفي نسخة «الطبائع » ـ فبعضهم ينسب هذه الطبيعة إلى أنها عقل .

و بعضهم يقول: إن ـ وفى نسخة ﴿ إنه ﴾ وفى أخرى ﴿ بأن ﴾ ـ ليس لها عقل ، وإنما تفعل بالطبع ، وهم يقولون : إنها صادرة عن عقل ؛ لأنهم يشهونها ـ وفى نسخة ﴿ لا يشهونها ﴾ ـ بالأمور الصناعية التى تتحرك من ذاتها ، وتصدر عنها أفعال مرتبة منتظمة.

ولدلك يقول ... وفي نسخة بدون كلمة « يقول » ... أرسطو ... وفي نسخة «أرسطاطاليس » ... رئيسهم :

إنه من الظاهر أن طبيعة العقل مستولية على الكل.

فما أبعد هذا الاعتقاد عما قولهم به أبو حامد .

. . .

وأما من يضع حكماً كليا:

أن العارف بذاته يعرف غيره الذي صدرعنه .

فإنه يلزمه :

أن من لا يعرف غيره ، لا يعرف ذاته .

ولما كان قد أبطل على ابن سينا قوله:

إنه يعرف غيره .

مما ساق عليه من حجج الفلاسفة في ذلك . ألزمه أن يكون الأول لا يعرف ذاته .

والإلزام صحيح ١١٠.

وأماً ما حكاه عن الفلاسفة من احتجاجهم فى هذا الباب بقولم: إن من لا يعرف ذاته ، فهو ميت .

والأول لا عكن أن يكون ميتاً .

ودون د محمل ال يحول ميه . فهو قول [قناعي ــ وفي نسخة د اقتناعي » ــ مؤلف من

مقدمات مشهورة .

وذلك أن من ليس بحيي ــ وفي نسخة « يحيي » ــ فليس هو ميتاً .

إلا أن يكون شأنه أن يقبل الحياة .

إلا أن يريد بميت ما يدل عليه لفظ (موات) و (جماد) فحينئذ يقتسم هذا التقابل الصدق والكذب .

وذلك أن كل موجود .

فإما أن يكون حيا .

<sup>(</sup>١) هنا يعطى ابن رشد الحق للنزال .

وإما ــ وفى نسخة ﴿ أَوِ ﴾ ــ جماداً .

هذا إذا \_ وفى نسخة ١ إذ ٢ \_ فهمنا من الحياة أنها مقولة باشتراك الاسم على :

الأزلى ، والفاسد .

. . .

[۱۸۸] - وأما قوله (١):

فإن عادوا إلى أن كل ما هو برىء عن المادة ، فهو عقل بذاته ، فيعقل نفسه ، فقد ـــ وفي نسخة ١ وقد ٣ ـــ

قلنا - وفي نسخة ، بينا ، - أن ذلك تحكم لا برهان عليه .

 $[1 \land N]$  — فا نه قد سلف من قولنا وجه — وفى نسخة بدون عبارة « إلى أن ما هو . . . من قولنا : وجه » — برهائهم عليه بحسب ما يبق — وفى نسخة « ينبغى» — من قوة الرهان عليه ، إذا وضع فى هذا الكتاب : أعنى أنه تنقص قوته ولابد عنزلة للشيء إذا خرج من موضعه الطبيعى .

وأما ما حكاه أيضا عن احتجاج الفلاسفة فى هذا بقولم ــ وفى نسخة « فقولم » ــ

إن الموجود : إما أن يكون حيا .

أو ميتاً .

والحى أشرف من الميت . والمبدأ أشرف من الحي .

فھو حي ضرورة .

<sup>(</sup>١) أي أبي حامد .

فإذا فهم من الميت : الموات ، كانت المقدمات مشهورة صادقة .

0 0 0

وأما قوله: إنه يمكن أن يصدر:

مما \_ وفى نسخة « ما » \_ ليس بحى ، حياة ، وعما ليس بعالم ، علم .

ويكونُ الشرف للمبدأ إنما هو من جهة ما هو مبدأ للكل فقط .

فقول كاذب ؛ فا نِه \_ وفى نسخة « لأنه » \_

لو جاز أن يصدرعما ليس بحي حياة .

لحاز أن يصدر عما ليس عوجود وجود .

ولحاز أن يصدر أى شيء أتفق ، من أى شيء اتفق .

ولم يكن جملة بين الأسباب والمسببات موافقة : لا فى الحنس المقول بتقدىم وتأخير .

ولا في النوع .

وأما قوله :

إن ــ وفى نسخة بدون عبارة « قوله إن » ــ قولم : إن ما ــ و نسخة بدون كلمة « ما » ــ هو ما أشرف من الحي ، فهو حي . عنزلة قول القائل :

ما هو أشرف ، مما له سمع وبصر ، فله سمع وبصر .

وهم لا يقولون هذا ، لأنهم ينفون عن المبدأ الأول : السمع والبصر .

و إذا \_ وفى نسخة ، و إن » وفى أخرى ، فإذا » \_ جاز عندهم أن يكون ما هو أشرف من السميع والبصر \_ وفى نسخة « البصر » \_ ليس بسميع ولا بصير ، فيجوز أن يكون ما هو ــ وفى نسخة بدون كلمة « هو » ــ أشرف من الحيى ومن العالم ، غير حي ولا عالم .

وأيضاً كما يجوز عندهم أن يصدر :

عما ليس له بصر .

ما له بصر.

كذلك يجوزأن يصدر .

عما ليس له علم .

ما له علم .

وهذا الكلام هو ... وفي نسخة بدون كلمة « هو » ... سفسطائي مغلط جدا ؛ فإنه إنما صارعندهم ما ليس له ... وفي نسخة بدون عبارة « ما له علم وهذا الكلام . . . ما ليس له » ... سمع ولا بصر ، أشرف مما له سمع وبصر ، لا بإطلاق ، بل من جهة ما له إدراك أشرف من البصر والسمع ... وفي نسخة «السمع والبصر» ... وهو العلم . فلما كان العلم ليس فوقه شيء في الشرف ، لم يجز أن يكون ما ليس بعلم أشرف مما ... وفي نسخة « ممن » ... هو عالم ، مبدأ (١٠) ما ليس بعلم أشرف مما ... وفي نسخة « ممن » ... هو عالم ، مبدأ (١٠)

كان أو غير مبدأ . وذلك أن المبادئ لما كانت ــ وفي نسخة «كان » ــ :

منها عالم .

ومنها غبر عالم .

لم يجز أن يكون غير العالم \_ وفى نسخة « غير عالم » \_ منها أشرف من العالم ، كالحال فى المعلولات \_وفى نسخة « المعلومات » \_ العالمة ، وغير العالمة .

فشرفية المبدأ ليس يمكن أن تفضل شرفية العلم ــ وفي نسخة

<sup>(</sup> ١ ) أى سواء كان العالم مبدأ – أن أصلا لغيره – أو لم يكن مبدأ .

المعلم » - إلا لو فضلت شرفية المبدأ الغير عالم - وفى نسخة
 الغير العالم » - شرفية المبدأ العالم .

وليس يمكن أن تكون فضيلة المبدأ ، أشرف من فضيلة العلم ؛ ولذلك وجب أن يكون المبدأ الذى فى غاية الشرف ، فى الغاية من الفضيلة ، وهى العلم .

. . .

و إنما فر القوم عن \_ وفى نسخة « من » \_ أن يصفوه بالسمع والبصر \_ وفى نسخة « بالسميع والبصير » \_ لأنه يلزم عن وصفه بهما \_ وفى نسخة « بها » \_ أن يكون ذا نفس .

وإنما وصف نفسه في الشرع ، بالسمع والبصر \_ وفي نسخة « بالسميع والبصير » \_ تنبيهاً \_ وفي نسخة « منها تنبيهاً» \_ على أنه سبحانه لا يفوته نوع من أنوع العلوم ، والمعرفة ، ولم يمكن \_ وفي نسخة بزيادة « في » \_ تعريف هذا المعنى للجمهور إلا بالسمع والبصر (۱۱ ؟ ولذلك كان هذا \_ وفي نسخة بدون كلمة « هذا » \_ التأويل ، خاصا بالعلماء . ولا يجوز أن يجعل من عقائد الشرع المشتركة للجميع ، كما جرت عادة كثير من المنسوبين الملم بالشريعة .

فجميع ما تضمن هذا الفصل تمويه وتهافت من أبي حامد ، فإنا لله وإنا إليه راجعون ، على زلل العلماء ومساعمهم لطلب

يسمع ، سمح . رطم ما يبصر ، يسمر . أما أن ذلك يستلزم أن يكون السميع البصير بهذا الممنى ، ذانفس بالممنى الذي يخافه الفلاسفة ، فنير واضح .

١) ولم هذا والأمر – على ماذكرت أنت لا يحتاج إلى أن يكون هناك خطاب للجمهور وآخر الخاصة فإنه ما دام – باعترافك – لا يفوته نوع من أنواع العلوم ؛ فهو إذن يعلم ما يسمع وما يبحر ، وعلم ما يسمر ، سمر . وعلم ما يبصر ، بهم .

حسن الذكر في أمثال هذه الأشياء . أسأل الله أن لا يجعلنا ممن حجب

بالدنيا عن \_ وفي نسخة ، على ، \_ الأخرى .

وبالأدنى عن ــ وفي نسخة « على » ــ الأعلى .

ويخم لنا بالحسٰى إنه على كل شيء قدير .

## المسألة الثالثة عشرة. في إبطال قولهم

إن الله تعالى عن قولم لا يعرف ـ وفى نسخة « لا يعلم » ـ
الحزثيات المنقسمة بانقسام ـ وفى نسخة « باقتسام » ـ
الزمان إلى: الكائن ـ وفى نسخة « المكان » وفى أخرى بدوبها ـ
وما كان وما يكون .

[١٨٩] – وقد اتفقوا على ذلك :

فإن من ذهب منهم إلى — وفى نسخة 1 على 1 — أنه لا يعلم إلا نفسه ، فلا يخفى هذا من مذهبه .

ومن ذهب إلى أنه يعلم غيره ، وهو الذى اختاره ابن سينا ، فقد زعم أنه يعلم الأشياء علماً كلينًا، لا يدخل تحت الزمان ، ولا يختلف بالماضى والمستقبل والآن .

ومع ذلك زعم أنه لا يعزب عن عامه مثقال ذرة فى السموات ولا فى الأرض ؛ لأنه ــ وفى نسخة ﴿ إلا أنه ﴾ ــ يعلم الجزئيات بنوع كلى ـــ وفى نسخة ﴿ بنوع ما ﴾ ـــ

ولابد أولا من فهم مذهبهم ثم الاشتغال بالاعتراض .

ونبین هذا بمثال ، وهو أن الشمس مثلا — وفی نسخة بدون كلمة (مثلا » — تنكسف بعد — وفی نسخة (بل » — أن لم تكن منكسفة — وفی نسخة (بكن منكسفاً » —

ثم تنجلي فيحصل له ثلاثة أحوال ، أعنى الكسوف :

حالة هو — وفى نسخة بدون كلمة « هو » — فيها معدوم ، ولكنه كان — وفى نسخة بدون عبارة « ولكنه كان » — منتظر الوجود ، أي سيكون .

 <sup>•</sup> وفى نسخة (المسألة الثالثة عشر) وفى أخرى (مسألة).

وحال هو فيها موجود ، أي هو كائن .

وحال ... وفى نسخة « وحالة » ... ثالثة ، هو فيها معدوم ، ولكنه كان من قبل .

ولنا بلزاء هذه الثلاثة أتحاء من الوجوه ــ وفى نسخة ، دولنا بلزاء هذه الأحوال الثلاثة » ــ ثلاثة علوم نحتلفة :

فإنا نعلم :

أولا : أن الكسوف معدوم ، وسيكون .

وثانياً: أنه كائن.

وثالثاً : أنه كان ، وليس كاثناً الآن .

وهذه العلوم الثلاثة متعددة ـ وفي نسخة « علوم متعددة ، ـ ومحتلفة .

وتعاقبها على المحل يوجب تغير الذات العالمة ــ وفى نسخة ﴿ العالمية ﴾ وفى أخرى ﴿ ذات العالم ﴾ ــ .

فإنه لو علم بعد الانجلاء أن الكسوف موجود الآن، كما كان قبل - وفي نسخة بدون عبارة « كماكان قبل » -كان جهلا ، لا علماً .

ولو علم عند وجوده أنه معدوم ، كان جهلا.

فبعض ٰهذه لا تقوم مقام بعض .

فزعموا ـــ وفى نسخة ، وزعموا هـــ أن الله تعالى ـــ وفى نسخة ؛ أنه » ـــ لا يُختلف حاله فى هذه الأحوال الثلاثة ـــ وفى نسخة ؛ الثلاث » ـــ فإنه يؤدى إلى التغيير .

وما لم تختلف حاله ، لم يتصور أن يعلم هذه الأمور الثلاثة ؛ فإن العلم يتبع المعاوم .

فإذا تغير المعلوم تغير العلم .

وإذا تغير العلم ، فقد تغير العالم لا محالة .

والتغير على الله تعالى محال ــ وفي نسخة بدون كلمة « محال ، ـ ـ .

ومع هذا زعموا \_ وفى نسخة دزيم ، \_ أنه يعلم الكسوف وجميع صفاته وعوارضه . واكن علماً \_ وفى نسخة بزيادة دأيضاً ، \_ يتصف به فى الأؤل \_ وفى نسخة د به الأول ، \_ ولا مختلف .

مثل أن يعلم مثلا :

أن الشمس موجودة ــ وفي نسخة « موجود » ــ .

وأن القمر موجود .

وأنهما – وفى نسخة ؛ فلمهما ،– حصلا منه بواسطة – وفى نسخة ؛ بوساطة ، – الملائكة التي سموها باصطلاحهم عقولا مجردة .

ويعلم أنها تتحرك حركات دورية .

و يعلم أن بين - وفي نسخة بدون كلمة «بين » - فلكيهما ثقاطماً (١) على القطعة فقطين هما :

الرأس .

والذنب .

وأنهما يجتمعان فى بعض الأحوال فى العقدتين ، فتنكسف الشمس ، أى يحول جرم القمر بيها وبين أعين الناظرين، فتستر الشمس عن الأعين.

وأنه إذا جاوزت – وفي نسخة 1 جاوز ٤ – العقدة مثلا ، بمقدار كذا ، وهو سنة مثلا ؛ فإنها تنكسف مرة أخرى .

وَّن ذَلكَ الانكساف يكون في جميعها ، أو ثلثُها ، أو نصفها ـــ وفي نسخة المجميعه ، أو نصفه ، أو ثلثه هــــ والم

وأنه يمكث ساعة أو ساعتين .

وله يمنت مناطه او مناطبين . وهكذا إلى جميع أحوال الكسوف وعوارضه .

فلا يعزب عن علمه شيء ، ولكن علمه بهذا :

قبل الكسوف .

وحالة ــ وفي نسخة ، وفي حالة ، ــ الكسوف .

<sup>(</sup>١) في الأصول (تقاطع) .

ويعد الانجلاء .

على وتيرة واحدة لا يختلف ولا يوجب تغيراً في ذاته .

وهكذا علمه بجميع الحوادث؛ فإنها إنما تحدث بأسباب، وتلك الأسباب لها أسباب أخر، إلى أن تننهي إلى الحركة الدورية السياوية.

وسبب الحركة ـــ وفى نسخة والحركة الدورية ي ـــ نفس السموات -ــ وفى نسخة « الساء ي ـــ

وسبب تحريك النفس، الشوق إلى التشبه ــ وفى نسخة و التشبيه ٤ بالله سبحانه وتعالى ، والملائكة المقربين .

فالكل معلوم له ، أى هو منكشف له انكشافاً واحداً متناسباً ، لا يؤثر فيه الزمان .

ومع هذا فحالة الكسوف لا يقال:

إنه يعلم أن الكسوف موجود الآن .

ولا يعلمُ بعده أنه انجلي الآن .

وكل ما يجب فى معرفته ــ وفى نسخة « تعريفه » ــ الإضافة إلى الزمان ، فلا يتصور أن يعلمه ــ وفى نسخة « يعرفه » ــ لأنه يوجب التغير .

هذا فيا ينقسم بالزمان .

. .

وهكذا ــ وفي نسخة و وكذا ٤ ــ مذهبهم فيا ينقسم :

بالمادة .

والمكان .

كأشخاص الناس والحيوانات ؛ فإنهم يقولون لا يعلم عوارض :

زيد ، وعمرو ، وخالد .

وإنما يعلم الإنسان المطلق بعلم كلى .

و يعلم عوارضه وخواصه .

وأنه ينبغى أن يكون بدنه مركباً من أعضاء:

بعضها للبطش ، وبعضها للمشي .

و بعضها للإدراك.

وبعضها زوج .

و يعضها فرد .

وأن قواه ينبغي أن تكون مبثوثة في أجزائه .

وهلم حرًا إلى كل صفة فى داخل الآدى ، وباطنه ، وكل ما هو من لواحقه وصفانه ، ولوازمه ، حتى لا يعزب عن علمه شيء .

ويعلمه كليًّا .

فأما شخص زيد ؛ فإنما يتميز عن ــ وفي تسخة ﴿ من ﴾ ــ شخص عمرو :

للحس . لا للعقل .

فإن ــ وفى نسخة ١ وإن ۽ ــ عماد ــ وفى نسخة ١ عادة ۽ ـــ التميز ـــ وفى نسخة ١ التبيز ۽ ـــ إليه ـــ وفى نسخة بدون عبارة ١ إليه ۽ ـــ الإشارة إلى جهة " معمنة .

والعقل يعقل.

الحهة المطلقة الكلية.

والمكان الكلي ــ وفي نسخة و والمكان العام ٥ ـــ

فأما \_ وفى نسخة بدون عبارة وفأما » \_ قولنا : هذا ، وهذا ، فهو إشارة إلى نسبة خاصة \_ وفى نسخة « حاصلة » \_ بذلك \_ وفى نسخة « بكونه » \_ المحسوس إلى الحاس \_ وفى نسخة « الحال » وفى أخرى « الحس » \_ لكونه \_ وفى نسخة « بكونه » \_ منه على قرب ، أو بعد ، أو جهة معينة .

وذلك - وفي نسخة و وذاك ، وفي أخرى و ولذلك ، - يستحيل في حقه .

. . .

ثم – وفى نسخة بدون كلمة «ثم» – هذه قاعدة اعتقدوها – وفى نسخة « اعتقادهم » وفى أخرى « اعتقادكم» – واستأصلوا بها الشرائع بالكلية ؛ إذ مضمونها أن زيداً مثلا :

لو أطاع الله ، أو عصاه .

لم يكن الله عالماً بما يتجدد من أحواله ، لأنه لا يعرف زيداً بعينه ؛ فإنه ـــ وفي نسخة « بأنه » ـــ شخصي ، وأفعاله حادثة بعد أن لم يكن .

وإذا ــ وفى نسخة « فإذا » ــ لم يعرف الشخص ، لم يعرف أحواله وأفعاله .

بل لا يعرف ــ وفي نسخة « يعلم » ـ كفر زيد ، ولا إسلامه .

وإنما يعلم كفر الإنسان، وإسلامه مطلقاً، كابنًا لا ــ وفي نسخة بدون كلمة ولا » ــ نخصوصاً بالأشخاص.

بل يلزم أن يقال : تحدى محمد صلى الله عليه وسلم بالنبوة ، وهو لا سـ وفى نسخة ؛ وهو لم » ــ يعرف فى تلك الحال ــ وفى نسخة ﴿ الحالة » ــ أنه ــ وفى نسخة ﴿ أَنْهَا » ــ تعدى بها .

وكذلك الحال مع كل نبي ـ وفي نسخة وشيء ، ـ معين .

وأنه إنما يعلم أن من الناس من يتحدى بالنبوة .

وأن صفة - ولى نسخة وهو لا يعرف ، وفى أخرى وهو لا يعرف أن صفة ، - . أرائك كذا ، وكذا .

فأما النبي المعين شخصه — وفى نسخة « بشخصه » — فلا يعرفه ؛ فإن ذلك يعرف بالحس .

والأحوال الصادرة منه لا يعرفها ؛ لأنها أحوال تنقسم بانقسام الزمان ، من شخص معين .

ويوجب إدراكها على اختلافها تغيراً .

فهذا ما أردنا أن تذكره من نقل مذهبهم : أولا

ثم من - وفى نسخة بدون كلمة ( من ) - تفهيمه - وفى نسخة ( تفسيمه ) - ثانماً :

ثم من القبائح اللازمة عليه : ثالثاً

العناد ـــ وفى نسخة و ولنِذكر الآن العناد ۽ ـــ فلنذكر الآن خيالهم ـــ وفى نسخة « خيالهم ۽ ـــ ووجه بطلانه وخيالهم ـــ وفى نسخة « خيالهم ۽ ـــ :

أن هذه ألأحوال ـــ وفي نسخة وأحوال ع ـــ ثلاث ـــ وفي نسخة و ثلاثة ع ـــ غتلفة . والمختلفات إذا تعاقبت على محل واحد ، وجب -- وفى نسخة ، أوجبت ، --- فه نفراً ، -- وفى نسخة ، تعبراً » - لا محالة .

فإن كان حالة \_ وفي نسخة « في حالة » وفي أخرى « في حال » \_ الكسوف ، عالماً مأنه سكين ، كما كان قبله ، فهو جاهل لا عالم .

وإن كان عالماً بأنه كائن ، وقبل — وفى نسخة «قبل » — فلك كان عالماً بأنه ليس بكائن ، وأنه سيكون — وفى نسخة — بزيادة «لم يكن ، وبعد ذلك كان عالماً بأنه سيكون » — فقد اختلف علمه — وفى نسخة «عليه» — واختلف حاله .

فلزم التغير ؛ إذ لا معنى التغير — وفى نسخة «التغيير» — إلا اختلاف العلم — وفى تسخة «العالم» —

وإذا اختلف العلم اختلف العالم — وفى نسخة بدون عبارة و وإذا اختلف العلم اختلف العلم اختلف العلم اختلف العلم اختلف العلم اختلف العلم علم شيئاً ثم علمه ، فقد تغير ، ولم — وفى نسخة و ومن » وفى أخرى و ومن لم » — يكن — وفى نسخة و يكون »— له علم بأنه كائن، ، ثم حصل وفى نسخة و حصلت » وفى نسخة دحصلت » وفى أخرى و حصل له العلم » — حالة الوجود ، فقد تغير .

وحققوا هذا بأن الأحوال ثلاثة ــ وفي نسخة و ثلاث ۽ ــ

حال \_ وفى نسخة د حالة » \_ هى شخصية \_ وفى نسخة بدون كلمة وشخصية » \_ محضة ، كقولنا \_ وفى نسخة «كونك » \_ يميناً وشهالا ؛ فإن هذا لا \_ وفى نسخة بدون كلمة « لا » \_ يرجع إلى وصف ذانى ، بل هو إضافة محضة .

فإن تحول الشيء الذي كان عن ــ وفي نسخة 1 على ٤ ــ يمينك إلى شمالك ، تغيرت إضافتك ، ولم تتغير ذاتك بحال .

فهذا ـــ وفى نسخة ووهذا على الذات ، وليس تتبدل الفات . وليس تتبدل الذات .

ومن هذا القبيل إذا كنت قادرًا على تحريك أجسام حاضرة بين يديك ، فانعدمت الأجسام ، أو انعدم بعضها ، لم تتغير بذلك – وفى نسخة بدون عبارة ه بذلك ، – قوتك – فى نسخة بدون عبارة «قوتك » – الغريزية ، ولا قدرتك .

لأن القدرة قدرة .

على تحريك الجسم المطلق ، أولا :

تُم على المعين ، ثانياً .

من - وفي نسخة و ثم من ٤ - حيث إنه بصم .

فلم تكن إضافة القدرة إلى الحسم المعين ، وصفاً ذاتيًّا ، بل إضافة محضة ، فعلمها يوجب زوال إضافة ، لا تفيراً ، في حال القادر .

. . .

والثانى ـــ وفى نسخة د والثالث ، ـــ تغير فى الذات ، وهو أن لا يكون عالمًا . فيعلم ، ولا ـــ وفى نسخة د أولا ، ــ يكون قادرًا ، فيقدر .

فهذا ــ وفي نسخة ﴿ وهذا ع ــ تغير

وتغير – وفى نسخة و والثالث تغير » – العلوم يوجب تغير العلم ؛ فإن حقيقة ذات العلم تدخل فيه الإضافة إلى المعلوم الخاص - وفى نسخة و الحاصل ، وفى أخرى بدون الكلمتين » – إذ حقيقة العلم المعين تعلقه بذلك المعلوم المعين على ما هو عليه ، فتعلقه به على وجه آخر ، علم آخر بالضرورة ، فتعاقبه يوجب الاختلاف فى حال – وفى نسخة و اختلاف فى حال » – العلم – وفى نسخة العالم » –

ولا يمكن أن يقال : إن للذات علماً واحداً - وفي نسخة ، علم واحد، - فيصير علماً بالكون بعد كرنه علماً - وفي نسخة ، عالماً ، وفي أخرى بدون الكلمتين -بأنه سيكون . ثم هو - وفي نسخة بدون كلمة ، هو ، - يصير علماً ، بأنه كان بعد أن كان علماً - وفي نسخة ، عالما ، - بأنه كائن .

فالعلم واحد متشابه الأحوال ، وقد تبدلت عليه الإضافة ؛ لأن الإضافة في العلم ... وفي نسخة بدون عبارة «في العلم » -- حقيقة ذات العلم ، فتبدلها يوجب تبدل العلم ، فيلزم منه التغير ، وهو محال على الله تعالى .

• • •

والاعتراض من وجهين:

أحدهما : أن يقال : بم تنكرون على من يقول : إن الله تعالى له علم واحد

بوجود ــ وفي نسخة ۽ موجود ۽ ــ الكسوف مثلا في وقت معين .

وذلك العلم قبل وجوده ، عام بأنه سيكون .

وهو بعينه عند الوجود علم بالكون .

وهو بعينه بعد الانجلاء علم بالانقضاء .

وأن هذه الاختلافات ترجع إلى إضافات لا توجب تبدلاً في ذات العلم ، فلا توجب تفيراً في ذات المعالم .

وأن ذلك ينزل منزلة الإضافة المحضة ؛ فإن الشخص الواحد يكون على يمينك ثم يرجع إلى قدامك ، ثم شهالك ، فتتعاقب عليك الإضافات . والمتغير ذلك الشخص المنتقل ... وفي نسخة « المستقل» وفي أخرى « المنتقل دونك » ...

وهكذا ينبغى أن يفهم الحال فى علم الله تعالى ؛ فإنا نسلم -- وفى نسخة ؛ بأن يسلم ه -- أنه يعلم الأشياء بعلم واحد فى الأزل ، والأبد ، والحال ، لا تتغير .

وغرضهم نني التغير ، وهو متفتى عليه .

وقولهم : من ضرورة إثبات العلم .

بالكون الآذ .

والانقضاء بعده .

تغير ، فليس بمسلم ؛ فن أين عرفوا ذلك ؟ بل لو خلق الله تعالى لنا علماً بقدوم زيد غداً عند طلوع الشمس ، وأدام هذا العلم ، ولم يخلق لنا علماً آخر ، ولا غفلة عن هذا العلم ، لكنا عند طلوع الشمس عالمين بمجرد العلم السابق بقدومه الآن ، وبعده ، بأنه قدم — وفي نسخة و قد قدم » — من قبل .

وكات ذلك العلم الواحد الباقى ــ وفى نسخة بدون كلمة « الباقى » ــ كافياً فى الإحاطة بهذه الأحوال الثلاثة ــ وفى نسخة « الثلاث » ــ

فيبقى قولم : إن الإضافة إلى المعلوم المعين داخلة في حقيقته .

ومهما اختلفت الإضافة ، اختلف الشيء الذي الإضافة ذاتية له .

ومهما حصل الاختلاف والتعاقب، فقد حصل التغير ـــ وفي نسخة «التغيير a ــ. فنقول ؛ إن صع هذا ، فاسلكوا مسلك إخوانكم من الفلاسفة ، حيث قالوا : إنه لا يعلم إلا نفسه .

وأن علمه بذاته عين ذاته ؛ لأنه لو علم الإنسان المطلق ، والحيوان المعلق ، والحيوان المعلق ، والجماد المطلق ، وهذه مختلفات لا محالة ، فالإضافة » \_ إليها تختلف لا محالة ... وفي أخرى و فالإضافات » \_ إليها تختلف لا محالة ... وفي نسخة بدون عبارة و فالإضافة إليها تختلف لا محالة » \_ فلا يصلح العلم الواحد أن \_ وفي نسخة و لأن » \_ يكون علماً ... وفي نسخة بدون كلمة و علماً » \_ بالمختلفات ؛ لأن :

المضاف مختلف.

والإضافة مختلفة

والإضافة إلى المعلوم ذاتية للعلم .

فيوجب ذلك تعدداً واختلافاً ، لا تعدداً فقط مع التماثل ، إذ المتماثلات ما يسد بعضها مسد البعض .

والعلم بالحيوان لا يسد مسد العلم بالحماد .

ولا العلم بالبياض يسد مسد العلم بالسواد .

فهما مختلفان .

ثم هذه الأنواع والأجناس والعوارض الكلية لا نهاية لها ، وهي محتلفة .

فالعلوم مختلفة : كيف تنطوى تحت علم واحد ؟

ثم ذلكُ العلم هو ذات العالم من غير مزيد عليه ؟

وليت شعرى ؟ ! كيف يستجيز العاقل من نفسه أن ــ وفى نسخة و بأن ۽ ــ

يميل الاتحاد في العلم بالشيء الواحد ، المنقسم أحواله إلى :

الماضي ، والمستُقبل ، والآن :

ولا \_ وفي نسخة ﴿ وهولا ﴾ \_ يحيل الاتحاد في العلم المتعلق .

بجميع الأجناس والأنواع المختلفة ؟

والاختلاف ، والتباعد ، بين الأجناس والأنواع المتباعدة – وفي نسخة بدون

كلمة « المتباعدة » ــ أشد من الاختلاف الواقع بين أحوال الشيء الواحد ، المنقسم بانقسام الزمان ــ وفي نسخة بزيادة « إلى الماضي ، والآن ، والمستقبل » ــ

. فإذا ـــ وفى نسخة ، وإذا ، ــ لم يوجب ذلك تعدداً واختلافاً ، فكيف ـــ وفى نسخة ، كيف ، ـــ يوجب هذا تعدداً واختلافاً ؟

ومهما ثبت بالبرهان أن ـ في نسخة بدون كلمة ؛ أن ، ـ

اختلاف الأزمان ــ وفي نسخة و الزمان ع ــ

: دون

اختلاف الأجناس والأنواع .

وأن ذلك لم يوجب التعدد والاختلاف .

فهذا أيضاً لا يوجب الاختلاف.

وإذا لم يوجب الاختلاف – وفي نسخة بدون عبارة ووإذا لم يوجب الاختلاف، ب جازت – وفي نسخة «جاز» وفي أخرى «كانت» – الإحاطة بالكل، بعلم واحد دائم في الأزل والأبد. ولا يوجب – وفي نسخة «ولا يجب» – ذلك تغيراً في ذات العالم.

## [ ۱۸۹] - قلت:

الأصل في هذه المشاغبة ، تشبيه :

علم الخالق سبحانه .

بعلم الإنسان .

وقياس أحد العلمين على الثاني .

وذلك أن إدراك الإنسان للأشخاص ، بالحواس .

وإدراك الموجودات العامة ـ وفى نسخة « القائمة » وفى أخرى بدون العبارتين ـ بالعقل .

والعلة في الإدراكِ ، هو المدرك نفسه .

فلا شك \_ وفي نسخة « يشك » \_

في تغير الإدراك ، بتغير المدركات .

وفى تعدده بتعددها .

. . .

وأما ــ وفى نسخة « وإنما » ــ جوابه عن ذلك ، بأنه ممكن ــ وفى نسخة « بمكن »ــ أن يكون ههنا علم .

نسبة المعلومات إليه ، نسبة المضافات أوفى نسخة والإضافات التي ليست الإضافة – وفى نسخة « الإضافات » وفى أخرى بدون عبارة « التي ليست الإضافة » – فى جوهرها .

مثل: اليمين والشهال.

في ذي: اليمين والشمال.

فشيء ــ وفي نسخة « بشيء » ــ لا يعقل من طبيعة العلم الانساني .

فهذه المعاندة \_ وفي نسخة بدون كلمة « المعاندة » \_ سفسطائية

وأما العناد الثانى وهو قوله:

إن من قال من الفلاسفة:

إنه يعلم الكليات ، فإنه يلزمهم أسم إذا أجازوا على علمه ... وفي نسخة « علمية علمه » وفي أخرى « على علمية علمه » وفي رابعة « على علمية » ... تعدد الأنواع ، فليجيزوا

تعدد الأشخاص .

وتعدد ـــ وفى نسخة « تعدد » ــ أحوال الشخص الواحد بعينه . فعناد سفسطائى ـــ وفى نسخة بزيادة « أيضاً » ـــ فإن ـــ : العلم بالأشخاص هو حس أوخيال .

والعلم بالكليات هوعقل.

وتجدُّد الأشخاص ، أو أحوال الأشخاص ، يوجب شيئين :

تغير الإدراك.

وتعدده .

وعلم الأنواع والأجناس ـ وفي نسخة «علم الأنواع والأشخاص» ـ ليس يوجب تغرآ ؛ إذ علمها ثابت ، وأنهما ـ وفي نسخة « وإنما » ـ يتحدان في العلم المحيط بهما ، وإنما ـ وفي نسخة « وأنهما » ـ يجمعان :

أعنى الكلية ، والحزثية .

في معنى التعدد .

• • •

وأما قوله :

إن من يجعل من الفلاسفة علماً واحداً بسيطاً محيطاً بالأجناس والأنواع ، من غير أن يكون هنالك تعدد واختلاف يقتضيه اختلاف الأنواع والأجناس ، وتباعد بعضها من بعض ؛ فقد يجب عليه أن يجوز علماً وحداً يحيط بالأشخاص المختلفة ، وأحوال الشخص الواحد المختلفة .

فهو بمنزلة من قال : إنه إن وجد عقل يحيط بالأنواع والأجناس ، وهو واحد ، فقد يجب وفى نسخة « يوجب ، أن يوجد حس واحد بسيط يحيط بالأشخاص المختلفة ، وهو قول سفسطائى ؟ لأن \_ وفى نسخة « لا » وفى أخرى «لأله » \_ اسم العلم مقول عليهما باشتراك الاسم .

وقوله :

إن تعدد الأنواع والأجناس ، يرجب التعدد في العلم .

صحيح؛ ولذلك المحققون من الفلاسفة لا يصفون لو في نسخة « لا يصغون » وفي أخرى « لا يضعون » له علمه سبحانه وتعالى بالموجودات ، لا بكلى ولا بجزئى ــ وفى نسخة « ولا جزئى » ــ وذلك أن العلم الذى هذه ــ وفى نسخة « فى هذه » ــ الأمور لازمة له هو :

عقل منفعل ومعلول .

والعقل الأول ، هو فعل محض ، وعلة ؛ فلا يقاس علمه ــ وفى نسخة « عليه » ــ على العلم الإنسانى .

فن جهة ما لا يعقل غيره ، من حيث هو غير ؛ هو \_ وفى نسخة " هو " بلك العبارة نسخة " هو " بلك العبارة الله العبارة الله عبر ما هو " \_ علم غير \_ وفى نسخة بدون كلمة " غيرة \_ منفعل .

ومن جهة ما يعقل الغير ، من حيث هو ذاته ، هو علم فاعل .

وتلخيص مذهبهم : أنهم لما وقفوا بالبراهين على أنه لا يعقل

ولما كان العقل عما هو عقل . إنما يتعلق ب (الموجود) – وفى نسخة  $\pi$  ب (المعدومات)  $\pi$  –  $\pi$  ب المعدومات)  $\pi$  – وقى نسخة  $\pi$  ومن  $\pi$  – وأم المرهان  $\pi$  لا ب (المعدومات)  $\pi$  – وقد – وفى نسخة  $\pi$  ومن  $\pi$  – قام المرهان على أنه لا موجود إلا هذه الموجودات الى نعقلها نحن ، فلابد أن يتعلق حقله – وفى نسخة  $\pi$  علمه  $\pi$  –  $\pi$  ؛ إذ كان لا يمكن أن يتعلق بالعدم ، ولا هنا صنف آخر من الموجودات يتعلق  $\pi$  – وفى نسخة بدون عبارة  $\pi$  إذ كان لا عكن أن يتعلق  $\pi$  ... يتعلق  $\pi$  » – وفى نسخة بدون عبارة  $\pi$  إذ كان لا عكن أن يتعلق  $\pi$  ... يتعلق  $\pi$  » – وفى نسخة بدون عبارة  $\pi$  إذ كان لا عكن أن يتعلق  $\pi$  ... يتعلق  $\pi$  » –

فايما أن يتعلق بها على نحو تعلق علمنا بها .

وإِما أن يتعلق بها \_ وفي نسخة بدون عبارة ، بهذه الموجودات

... أن يتعلق بها » ــ على وجه أشرف من جهة ــ وفى نسخة بدون كلمة ١ جهة » ــ تعلق علمنا بها .

وتعلق علمه بها ، على نحو تعلق علمنا بها ... وفي نسخة بدون عبارة « بها » ... مستحيل .

فرجب أن يكون تعلق علمه بها على نحو أشرف ، ووجود أتم لها من الوجود سوفى نسخة « الموجود » وفى أخرى « النحو » — الذى تعلق سوفى نسخة « يكون تعلق » — علمنا بها … وفى نسخة « به » — لأن العلم الصادق هو الذى يطابق الموجود

فاين كان علمه أشرف من علمنا ، فعلم الله يتعلق من الموجود - وفى نسخة « بالموجود » - بجهة أشرف من الجهة التي يتعلق علمنا به - وفى نسخة « سا » -

فللموجود إذن ، وجودان .

وجود أشرف .

ووجود أخس .

والوجود الأشرف هو علة الأخس ــ وفي نسخة « للأخس » وفي أخرى ( لوجود الأخس » ــ

وهذا هو ــ وفي نسخة بدون كلمة ، هو ، ــ

وفي أخرى « وهذا » \_ معنى قول القدماء .

إن الباري سبحانه وتعالى هو الموجودات كلها

وهو المنعم بها ـــ وفى نسخة « لها » ـــ والفاعل لها ـــ وفى نسخة بدون عبارة « لها » ـــ

ولذلك قال ـــ وفى نسخة « قالوا » وفى أخرى بدون العبارتين ـــ رؤساء الصوفية لا هو ، إلا هو .

ولكن هذا كله هو ــ وفي نسخة بدون كلمة «هو » ــ من علم

الراسخين في العلم ، ولا يجب أن يكتب هذا .

ولا أن يكلف الناس اعتقاد هذا.

ولذلك ليس هو من التعليم الشرعي.

ومن أثبته فى غير موضعه فقد ظلم .

كما أن من كتمه عن أهله ــ وفى نسخة « لأهله » وفى أخرى « أهله » ــ فقد ظلم .

فأما أن الشيء الواحد له أطوار من الوجود ، فذلك معلوم من النفس .

\* \*

[١٩٠] - الاعتراض الثاني:

— رفى نسخة و قال أبو حامد : الاعتراض الثانى » —: هو أن يقال: رما المانع على أصلكم من أن يعلم هذه الأمور الجزئية ، وإن كان يتغير ؟ — وهلا اعتقدتم أن هذا النوع من التغير لا يستحيل عليه . كما ذهب جهم من المعتزلة ، إلى أن علمه بالحوادث حادثة .

وكما اعتقد الكرامية من عند آخرهم ، أنه محل للحوادث .

ولم ينكر جماهير أهل الحق عليهم ، إلا من حيث .

إن المتغير لا يخلو عن التغير .

وما لا يخلو عن التغير والحوادث فهو حادث ، وليس بقديم .

وأما أنتم فذهبكم أن العالم قديم ، وأنه لا يخلو عن التغير .

فإذا عقلم قديماً متغيراً ، فلامانع لكم من هذا الاعتقاد . فإن قيل : إنما أحلنا – وفي نسخة «معنا» – ذلك ؛ لأن العلم الحادث – وفي

مون فين . إنه احمد حربي فلمحه و معد ع حدث و دو المعر نسخة و حادث ، – في ذاته لا يحلو:

إما ــ وفي نسخة بدون كلمة و إما ي ــ أن يحدث من جهته .

أو من جهة غيره .

وباطل أن يحدث منه ـــ وفى نسخة ٥ من جهته ٤ ــ فإنا بينا أن القديم لا يصدر

منه حادث ، ولا يصير فاعلا بعد أن لم يكن فاعلا ، فإنه يوجب تغيراً ، وقد قررناه فى مسألة حدوث العللم .

وإن حصل ذلك فى ذاته من جهة غيره ، فكيف يكون غيره مؤثراً فيه ، ومغيراً له ، حتى تتغير أحواله على سبيل التسخر والاضطرار من جهة غيره .

قلنا : كل واحد من القسمين غير محال على أصلكم .

أما قولكم : إنه يستحيل أن يصدر من القديم – وفى نسخة 3 من قديم 3 – حادث ، فقد أبطلناه فى تلك المسألة . كيف ؟ وعندكم يستحيل – وفى نسخة « لا يستحيل » – أن يصدر من القديم حادث هو أول الحوادث .

فشرط – وفي نسخة ۽ وبشرط ۽ – استحالته – وفي نسخة ۽ استحاله ۽ وفي أخرى بدون العبارتين – كونه أول .

و للا - وفى نسخة بدون عبارة « و الا » - فهذه - وفى نسخة « بهده » - الحوادث ليست لها أسباب حادثة إلى غير نهاية ، بل تنتهى بواسطة الحركة الدورية إلى شيء قديم ، هو نفس الفلك وحياته .

فالنفس الفلكية قديمة.

والحركة الدورية ــ وفي نسخة بزيادة « قديمة » ــ تحدث منها .

وكل جزء من -- وفى نسخة 3 من أجزاء 3 -- الحركة يحدث وينقضى ، وما بعده متجدد لا محالة .

فإذن الحوادث صادرة من القديم عندكم ، ولكن إذا \_ وفى نسخة و إذ ، \_ تشايه أحوال القديم تشايه فيضان الحوادث منه على الدوام ، كما يتشابه أحوال الحركة ، لما إنكانت تصدر من قديم متشابه الأحوال .

فاستبان أن كل فريق منهم معترف بأنه يجوز صدور حادث من قديم ، إذا

كانت تصدر على التناسب والدوام . فاتك العار و الحادثة من والمالة ا

فلتكن العلوم الحادثة من هذا القبيل .

وأما القسم الثانى: وهو صدور هذا العلم فيه من غيره ، فنقول : ولم يستحيل

ذلك عندكم ؟ وليس فيه إلا ثلاثة أمور :

أحدها : التغير ، وقد بينا لزومه على أصلكم .

والثانى : كون الغير — وفى نسخة ( التغير ه — سبباً ، لتغير الغير ، وهو غير محال عندكم، فليكن حدوث الشىء سبباً لحدوث العلم به ، كما أنكم تقولون :

تمثل الشخص المتلون بإزاء الحدقة الباصرة، سبب لانطباع مثال الشخص فى الطبقة الجليدية من الحدقة والمبصر – وفى الطبقة والمبصر – وفى السخة و والنصر » –

فإذا \_ وفى نسخة بدون حبارة وفإذا » \_ جاز أن يكون جماد سبباً لانطباع الصورة فى الحدقة ، وهو معنى الإبصار ، فلم يستحيل أن يكون حدوث الحوادث سبباً لحصول علم الأول بها ؛ فإن القوة الباصرة كما أنها مستعدة للإدراك ، ويكون حصول الشخص المتلون ، مم ارتفاع الحواجز ، سبباً لحصول الإدراك .

فليكن ذات المبدأ الأول عندكم مستعدًا لقبول العلم . ويخرج ـــوفي نسخة « وليخرج » ـــ من القوة إلى الفعل بوجود ذلك الحادث .

فإن ــ وفى نسخة « و إن » ــ كان فيه تغير القديم ، فالقديم المتغير عندكم ، غير مستحيل .

و إن زعمم أن ذلك يستحيل فى واجب الرجود ، فليس لكم على إثبات واجب الوجود دليل ، إلا قطع سلسلة العلل والمعلولات ، كما سبق .

وقد بينا أن قطع التسلسل ممكن بقديم ــ وفي نسخة (وقديم ) ــ متغير.

والأمر الثالث : الذى يتضمنه هذا ، هو كون القديم متغيراً بغيره ، وأن ذلك يشبه التسخير ـــ وفي نسخة ، لتسخر ، ــ واستيلاء الغير عليه .

فيقال : ولم يستحيل عندهم هذا ، وهو :

أن يكون هو سبباً لحدوث الحوادث بوسائط .

ثم يكون حدوث الحوادث سبياً لحدوث ــ وفي نسخة ( لحصول ؛ ــ العلم له بها ، فكأنه هو السبب في تحصيل العلم ولكن بالوسائط .

وقولكم : إن ذلك يشبه التسخير ــ وفى نسخة ه التسخر » ــ فليكن كذلك ؛ فإنه لائق بأصلكم ، إذ زعمتم أن مايصدر من الله تعالى يصدر على سبيل اللزوم والطبع . ولا قدرة له على أن لايفعل . وهذا أيضاً يشبه نوعاً من التسخير – وفى نسخة « التسخر » – ويشير إلى أنه كالمفطر فيما يصدرمنه .

فإن قبل : إن حوفى نسخة بدون كلمة «إن » حذلك ليس باضطرار ؛ الأن كماله فى أن يكون مصدراً لجميع الأشياء . فهذا حوف نسخة «قلنا : فهذا » ح ليس بتسخير حوفى نسخة « بتسخر » حايان كماله فى أن يعلم جميع الأشياء .

ولو قلنا \_ وفى نسخة بدون عبارة « قلنا » \_ حصل \_ وفى نسخة « كما حصل » \_ لنا علم مقارن لكل حادث ، لكان ذلك كمالا لنا ، لانقصاناً وتسخيراً » \_ فليكن كالملك فى حقه . والله أعلم .

[ ۱۹۰] \_ قلت :

حاصل هذه المعاندة الأولى للفلاسفة ، وهى معاندة بحسب أقوالهم لا بحسب الأمر فى نفسه ــ وفى نسخة « بنفسه » ــ هو أن يقال لهم ــ وفى نسخة « لكم » ــ من أصولكم :

إنْ ههنا قديماً تحله الحوادث ، وهو ألفلك . فمن أين أنكرتم أن يكون القديم الأول محلاً للحوادث ؟

والأشعرية إنما أنكرت ذلك من قبل أن كل ما تحله الحوادث عندهم ، فهو محدث .

وهذه معاندة جداية ؛ فإن الحوادث .

منها ما لا تحل القديم ، وهى الحوادث التى تغير جوهر المحل الحادث ــ وفى نسخة « الحادثة » ــ فيه .

ومنها \_ وفى نسخة « منه » \_ ما تحله ، وهى الحوادث التى لا تغير جوهر الحامل لها ، كالحركة فى المكان للجسم المتحرك . وكالإشفاف \_ وفى نسخة « وكالأشعة » \_ والإضاءة .

والقديم أيضاً منه ما لا تحله حركة أصلا ، ولا تجددات ... وفي نسخة ، ولا جمادات ، وفي أخر ، والجمادات ، ... أصلا وهو ما ليس بجسم .

ومنه ــ وفى نسخة « ومنها » ــ ما تحله بعض الحركات ، وهو القديم الذي هو جسيم ، كالأجرام السهاوية .

وإذا كان هذا التفصيل تدعيه \_ وفى نسخة « تفصله » \_ الفلاسفة ، فهذه المعاندة هي معاندة \_ وفى نسخة بدون عبارة «هي معاندة » \_ باطلة ؛ لأن الكلام إنما هو فى القدم الذى ليس بجسم

ولما أتى بهذه المعاندة للفلاسفة، أنى بجواب الفلاسفة فى ذلك. وحاصله: أنهم إنما منعوا أن يوجد له ـ وفى نسخة ٥ لهم ٥ ـ علم حادث من قبل أن العلم الحادث فيه لا يخلو:

أن يكون من ذاته.

أو من غيره .

فان كان من ذاته ، فقد صدر عن القديم حادث . ومن أصولم ... وفي نسخة « ومن أصولنا » ... أنه لا يصدر عن القديم حادث ... حادث » ... حادث » ...

فهو يعاندهم في قولم ــ وفي نسخة « في قوله » ــ : إنه لا يصدر عن القديم حادث .

> بوضعهم ـــ وفى نسخة « فوصفهم » ـــ الفلك قديماً . ووضعهم أن الحوادث تصدر عنه .

> > . . .

وانفصالم عن هذا هوأن الحادث ليس : يمكن أن يصدر عندهم من قديم مطلق . وإنما بمكن أن يصدر عن قديم بجوهره ، ومحدث فى حركة وهو الحرم الساوى ؛ ولذلك صار عندهم كالمتوسط بالحقيقة بين ـ وفى نسخة د من ٤ ــ القديم المطلق ، والمحدث المطلق .

رِذُلك أنه:

من جهة هو قديم .

ومن جهة هو حَادث .

وهذا المتوسط هى الحركة الدورية السياوية عندهم ـــ وفى نسخة بدون عبارة « عندهم » ــ فاينها عندهم ـــ وفى نسخة بدون عبارة « عندهم » ـــ

قديمة بالنوع .

حادثة بالأجزاء .

فن \_ وفى نسخة ، من ، \_ جهة ما هى قديمة ، صدرت عن قديم \_ وفى نسخة ، القديم » \_ ومن جهة أجزائها الحادثة ، تصدر عبا حوادث لا نهاية لها .

. . .

وإنما منع الفلاسفة وجود الحوادث فى الأول ؟ لأنه ليس بجسم ، والحوادث لا توجد إلا فى جسم ؛ لأن القبول ـ وفى نسخة بزيادة « ليس بجسم ، والحودث لا توجد إلا فى جسم ؛ لأن القبول » ـ لا يوجد عندهم إلا فى جسم ، والمتبرى عن المادة لا يقبل .

وحاصل معاندة \_ وفي نسخة « معاندته » \_ القسم الثاني \_ وفي نسخة « الثامن » \_ قياسهم ،

وهو : أن العلة الأولى لا تكون معلولة ، أنه يجوز أن يكون علمه شبها بعلم الإنسان : أعنى أن تكون المعلومات هي \_ وفي نسخة ه هو ، وفي أخرى بدون الكلمتين \_ سبب علمه . وحدوثها هوسبب حلوث علمه مها

مثل ما إن المبصرات هي علة إدراك البصر .

والمعقولات علة إدراك العقل.

حتى يكون على هذا فعله الموجودات ، وخلقه لها ، هو علة إدراكها ، لا ــ وفي نسخة ؛ لا أن » ــ علة خلقها علمه .

وهذا مستحيل عند الفلاسفة أن يكون علمه على قياس علمنا ؛ لأن :

علمنا معلول للموجودات ... وفى نسخة ه للوجودات » ... وعلمه علة لها .

ولا يصح أن يكون العلم القديم ، على صورة العلم الحادث. ومن اعتقد هذا ، فقدجعل :

الإله إنساناً أزليا .

والإنسان ، إلما كائناً فاسداً .

وبالحملة : فقد تقدم أن الأمر فى علم الأول ، مقابل الأمر فى علم الإنسان .

أعنى أن علمه هو الفاعل للموجودات ، لا الموجودات فاعلة ـ وفى نسخة " علة » وفى أخرى " أنها علة » ــ لعلمه .

## المسألة الرابعة عشرة \* في تعجيزهم

عن إقامة الدليل على أن السهاء حيوان مطيع لله تبارك وتعالى بحركته الدورية ــ وفى نسخة بزيادة « وأنه متحرك بالإرادة »\_

. . .

[ ١٩٩ ] ــ قال أبو حامد :

وقد قالوا : إن السهاء حيوان ، وأن لها ... وفى نسخة دله ، ... نفساً ، نسبها ... وفى نسخة د نسبته » ... إلى بدن السهاء ، كنسبة نفوسنا ... وفى نسخة « ففرسنا » ... إلى أبداننا .

وكما أن أبداننا ــ وفي نسخة بدون عبارة «وكما أن أبداننا » ـــ تتحرك بالإرادة نحو أفراضها بتحريك النفس ، فكذا السموات .

وإن غرض ــ وفى نسخة وحركة ٤ ــ السموات بحركتها الذاتية ــ وفى نسخة وبحركتها الدورية ، وفى أخرى و بمجرد الذاتية ، ــ عبادة رب العالمين، على وجه سنذكره .

قال - وفى نسخة بدون كلمة وقال » - وملهبهم فى هذه المسألة نما لا يمكن إنكاره - وفى نسخة و لا ينكر إمكانه » - ولا ندعى استحالته : فإن الله تعالى قادر على أن يخلق الحياة فى كل جسم .

فلا كبر الجسم بمنع من كونه حيثًا . أ

ولا كونه مستديراً .

فإن الشكل المخصوص ، ليس شرطاً للحياة ؛ إذ الحيوانات مع اختلاف أشكالها مشتركة في قبول الحياة .

أن الأصل ( المسألة الرابعة عشر ) وفي آخر ( مسألة ) .

ولكنا ــ وفى نسخة ٥ وإنما ٤ ــ ندعى عجزهم عن معرفة ذلك بدليل العقل، وأن هلما وإن كان صحيحاً فلا يطلع عايه الأنبياء عليهم السلام ؛ بإلهام من الله تعالى أوجى .

وقياس العقل ليس يدل عليه .

نعم لا يبعد أن يتعرف مثل ذلك بدليل ، إن وجد الدليل، وساعد، ولكنه قبل :

ما أوردوه دليلا ، لايصلح إلا لإفادة ظن . فأما أن يفيد قطعاً فلا .

. . .

وخيالهم - وفي نسخة ، وخيالهم فيه ، - أن قالوا :

السياء متحركة ــ وفي نسخة ( منحرك ) ــ

وهذه مقدمة حسية .

وكل جسيم متحرك ، فله محرك .

وهذه مقدمة عقاية ؛ إذ لوكان الجسم يتحرك لكونه ــ وفى نسخة « بكونه » ــ جسماً ، لكان كل جسم متحركاً .

وكل محرك :

فإما أن يكون منبعثاً عن ذات المتحرك .

كالطبيعة في حركة الحجر إلى أسفل.

والإرادة في حركة الحيوان مع القدرة .

وإما أن يكون المحرك خارجاً ، ولكن يحرك على طريق الفسر :

كدفع ـــ وفى نسخة (كرفع ) ـــ الحجر إلى فوق .

وكل مايتحرك بمعنى في ذاته :

فإما أن لايشعر ذلك الشيء بالحركة . ونحن نسميه طبيعة كحركة الحمجر إلى أسفل .

وأما أن يشعر ـــ وفى نسخة بزيادة ٥ به ٤ ــ ونحن نسميه إراديبًا ونفسانيًّا - وفى نسخة ٥ أو نفسانيًّا ٤ ــ

فصارت الحركة بهذه التقسيمات الحاصرة ، الدائرة بين النفي والإثبات:

إما قسرية .

وإما طبيعية .

و إما إرادية .

وإذا بطل قسمان تعين ــ وفي نسخة ﴿ بَتَّى ﴾ ــ الثالث .

ولا يمكن أن يكون قسريبًا ؛ لأن المحرك القاسر :

إما جسم آخر يتحرك :

بالإدارة .

أربالقسر وينتهي لامحالة إلى إرادة .

ومهما أثبت فى أجسام السموات متحرك بالإرادة . فقد حصل الفرض ، فأى فائدة فى وضع حركات قسرية ، وبالآخرة لابد من الرجوع إلى الإرادة ؟

وإما أن يقال : إنه يتحرك بالقسر ، والله هو المحرك ... وفى نسخة بزيادة « له » ... بغير واسطة ، وهو محال ؛ لأنه لو تحرك به من حيث إنه جسم ، وإنه خالقه ، الزم أن يتحرك كل جسم ، فلا بد أن تحتص الحركة بصفة بها ... وفى نسخة « به » ... يتميز عن غيره من الأجسام ، وتلك الصفة هى المحرك القريب : إما بالإرادة ...

أو بالطبع . .

ولا يمكن أن يقال : إن الله تعالى يحركه بالإرادة ؛ لأن إرادته تناسب الأجسام نسبة واحدة ، فلم ـــ وفى نسخة « فلما » ـــ استعد هذا الجسم على الخصوص لأن يراد تحريكه دون غيره ؟

ولا يمكن أن يكون ذلك جزافاً ، فإن ذلك محال كما سبق فى مسألة حدوث العالم . وإذا ثبت أن هذا الحسم ينبغى أن يكون فيه صفة ، هو مبدأ الحركة ، بطل القسم الأول ، وهو تقدير ـــ وفى نسخة ( لتقرير » ـــ الحركة القسرية .

فيبنى - وفى نسخة و فينبغى ، - أن يقال : هى طبيعية - وفى نسخة و هى الحركة الطبيعية ، وفى أخرى و الغيرطبيعية ، - وهو غير ممكن ؛ لأن الطبيعية ، - وفى نسخة و الطبيعية ، - بمجردها قط لا تكون سبباً للحركة : لأن معنى الحركة : هرب من مكان ، وطلب لمكان آخر .

فالمكاناللدى فيه الجسم، إن كان ملائماً له ،فلا يتحرك عنه ؛ ولهذا لايتحرك زق مملوه من الهواء على وجه الماء ، وإذا غمس فى الماء تحرك إلى وجه الماء ؛ فإنه وجد المكان الملائم فسكن ، والطبيعة قائمة .

ولكن إن نقل إلى مكان لا يلائمه هرب منه إلى الملائم ، كما هرب من وسط الماء إلى حيز الهواء .

والحركة الدورية لايتصور أن تكون له ... وفى نسخة بدون عبارة و له هـ.. طبيعية ؛ لأن كل وضع وأين ، يفرض... وفى نسخة د يعرض ، ... الهرب منه ، فهو عائد إليه .

والمهروب عنه بالطبع لايكون مطلوباً بالطبع ؛ والمالك لاينصرف .

زق الهواء إلى باطن الماء .

ولا الحجر ينصرف بعد الاستقرار على الأرض فيفر ــ وفي نسخة و فيعود ٥ ــ إلى الهواء ــ وفي نسخة و الهويّ ٥ ــ

فلم يبق إلا القسم الثالث ، وهي الحركة الإرادية .

: ١٩١٦ ـ قلت:

أما ما وضع في هذا القول من أن كل متحرك:

إما أن يتحرك من ذاته .

وإما أن يتحرك \_ وفى نسخة « أو يتحرك » \_ عن جسم من خارج ، وأن \_ وفى نسخة « أن » \_ هذا هو الذى يسمى قسرا . فمعروف ننفسه .

وأما أن كل ما يتحرك من إذاته ، فليس المحرك فيه ــ وفي نسخة بزيادة « شيئاً » ــ غير المتحرك ، فشيء ليس ــ وفي نسخة « فهما ليس » ــ معروفاً بنفسه ، و إنما هو مشهور .

والفلاسفة يتكلفون البرهان على أن كل متحرك \_ وفي نسخة « أن متحرك » \_ يتحرك من ذاته ، فله محرك موجود فيه ، هو غير المتحرك باستعمالم \_ وفي نسخة « فاستعمالم » \_ مقدمات أخر معرونة بنفسها . ومقدمات هي نتائج براهين أخر .

وهو أمر يوقف عليه من كتبهم .

. . .

وكذلك ليس معروفا بنفسه أن كل متحرك يتحرك عن محرك من خارك من خارج ؛ فإنه ينهي إلى متحرك من تلقائه .

فهذه التى وضعت ههنا على أنها مقدمات معروفة بنفسها ، فيها النوعان جميعاً : أعنى أن منها ما هى نتائج .

ومنها ما هي معروفة بنفسها .

. . .

وأما أن المتحرك من ذاته لا من جسم من خارج ، هو متحرك: إما من جوهرِه وطبيعته .

وإما من مبدأ فيه .

وأنه ليس بمكن فيه أن يتحرك عن شيء لا يحس ولا يلمس ، مقارن \_ وفى نسخة « مفارق » \_ له من خارج كأنك قلت: ما ليس بجسم فا نه معروف \_ وفى نسخة « غير معروف » \_ بنفسه وقد رام \_ وفى نسخة « وقد تم » \_ فى هذا القول تتكلف بيان ، وهو أنه :

لوكان الأمر كذلك ، لم تكن الحركة إلى فوق اولى بالنار منها بالأرض . والأمر فى ذلك معروف بنفسه .

وأما أنه لا يتحرك بجوهره وطبيعته ، فهو بين فى الأشياء التى تتحرك حيناً ، وتسكن حيناً ؛ لأن الذى بالطبع ليس له أن يفعل الضدين .

وأما في الأشياء التي نحس أنها تتحرك دائمًا ؛ فإنه يحتاج

\_ وفي نسخة « فإما تحتاج » \_ إلى برهان .

. . .

وأما ما وضع أيضاً في هذا القول من أن المتحرك من ذاته ، فهو متحرك عن مبدأ فيه .

إما عن مبدأ \_ وفي نسخة بزيادة ا فيه » \_ يسمى طبيعة . وإما عن مبدأ يسمى نفساً واختياراً .

فصحیح ، إذا تبین أنه لیس ههنا شیء ــ و نسخة بدون کلمة ۱ شیء ۵ ــ متحرك من ذاته .

. . .

وأما ما وضع فيه من ان \_ وفى نسخة بدون عبارة و المتحرك من ذاته فهو متحرك عن مبدأ فيه . . وأما ما وضع فيه من أن » \_ المبدأ الذى يسمى طبيعة ؛ فإنه ليس يتحرك من ذاته \_ وفى نسخة بدون عبارة « وأما ما وضع فيه من أن . . . يتحرك من ذاته » \_ فى المكان ، إلا إذا كان فى مكان غير ملائم له ؛ فإنه يتحرك إلى المكان الملائم له ، ويسكن فيه .

فحق .

. . .

وأما ما وضع أيضاً فيه من أن المتحرك دوراً ، ليس له مكان غير ملائم .

وملائم .

ينتقل من أحدهما إلى الثانى ، لا لكله ـ وفى نسخة ، لكليه » وفى أخرى « لكليته » ـ ولا لأجزائه ، فقريب من البين بنفسه . وتقرير ـ وفى نسخة « وتقدير » ـ ذلك قريب ، وقد ذكر فى هذا القول طرفاً \_ وفى نسخة و طرف » \_ من تقريره \_ وفى نسخة « وتبينه » \_ ولدلك نسخة « وتبينه » \_ ولدلك يجب أن لا يكون متحركاً \_ وفى نسخة « محركاً » \_ بالطبع ؛ إذا فهمنا من الطبع هذا المعنى الذى تقرر \_ وفى نسخة « يقدره » \_ وجوده .

. . .

وكذلك ما وضع فيه أنه إذا لم يكن متحركاً بالطبع .. وفي نسخة بدون عبارة « إذا فهمنا من الطبع . . . متحركاً بالطبع » ... فهو يتحرك عن :

نفس .

أو قوة تشبه النفس .

فإنه يظهر أن النفس في الأجرام السهاوية ليس يقال اسم النفس علما إلا باشتراك.

وأكثر ما تطلق الحكماء اسم الطبيعة على كل قوة تفعل فعلا عقليًا ، أى جاريًا عرى الرتيب والنظام الذى فى الأشياء المقلية ، لكن نزهوا السهاء عن مثل هذه القوة لكونها عندهم هى التى تعطى هذه القوة المدبرة ـ فى نسخة ، المدبورة ، .. فى جميع الموجودات .

فهذا القول الذي حكاه ههنا عن القدماء ــ وفي نسخة و عن القدماء ههنا » ــ هو جدلي .

من جهة أنه أخذ فيه كثراً ما \_ وفى نسخة ( مما ) \_ هو نتيجة برهان على أنه معروف بنفسه (١)

ومن جهة أنه أخذ فيه مقابلا ، ما ليس بمقابل ــ وفي نسخة

<sup>(</sup>١) معنى ٥ البرمان ۽ و «الجدل ۽ معد اين رشد .

ر مقابل ، ــ وهو جدل من جهة أن مقدماته ــ وفي نسخة
 ر مقدمات ، ــ محمودة مشهورة .

. . .

وهذه الطريقة في بيان أن الحبرم السياوي جرم متنفس – وفي نسخة « متنكس » – هي طريقة أبن سينا .

وأما القلماء فإن لهم في هذا المعنى ــ وفي نسخة بدون عبارة ( في هذا المعنى » ــ طريقاً هي أوثق من هذه وأبين .

[ ١٩٢] - الاعتراض:

قال أبو حامد \_ وفي نسخة و قال أبو حامد : الاعتراض ، \_ هو أن \_ وفي نسخة و أنا ، \_ فل نسخة و أنا ، \_ فل نسخة و أنا ، \_ نقول : خن نقرر \_ وفي نسخة و نقدر ، \_ ثلاثة \_ وفي نسخة و نقدر ، \_ احتمالات سوى مذهبكم لا برهان على بطلانها :

الأول : أن تقدر حركة السياء قهراً ... وفي نسخة و قهرية ، وفي أخرى: هو ، ... لجسيم آخرمريد لحركتها ... وفي نسخة بدون عبارة ، مريد لحركتها ، ... يديرها على الدواء .

وذلك الجسم المتحرك .

لايكون كرة .

ولايكون محيطاً .

فلا يكون سياه :

فيبطل قولهم : إن حركة السهاء إرادية . وإن السهاء حيوان .

[ ۱۹۲] \_ قلت:

هذا باطل ؛ لأنه تبين عندهم أنه ليس خارج الساء جسم

آخر ، ولا بمكن أن يكون داخل ــ وفى نسخة « خارج » ــ السهاء . وهذا الحسم إن حرك ، فلا بد أن يتحرك ، ويعود السؤال .

. . .

[ ۱۹۳ ] — الثانى : — وفى نسخة ١ والثانى ١ وفى أخرى ١ قال أبو حامد : والثانى ١ — : فو أن يقال: الحركة قسرية : ومبدؤ ها — وفى نسخة ١ ومبناها ١ — إرادة الله تعالى ؟ فإنا نقول :

حركة الجسم - فى نسخة : حركة الحجر » - وفى أخرى : حركات السهاء » وفى رابعة : حركات الجسم : - إلى أسفل أيضاً - وفى نسخة بدون كلمة : أيضاً » -قسرية - وفى نسخة : قسرى » -

نحدث بخلق الله تعالى الحركة فيه .

وكذا القول في سائر حركات الأجسام الني ليست حيوانية .

فييق استبعادهم أن الإرادة لم اختصت به وسائر ـ وفى نسخة ١ سائر ٥ ــ الأجسام تشاركها ٤ ــ فى الجسمية ـ وفى نسخة ١ وف ف الجنسية عــ وفى نسخة ١ فى الجنسية ٤ ــ وف

فقد بينا .

أن الإرادة القديمة من شأنها تخصيص الشيء عن مثله .

وأشم مضطرون إلى إثبات صفة هذا شأنها فى تعيين ـــ وفى نسخة ﴿ تعين ﴾ ـــ جهة الحركة الدورية وفى تعيين موضع القطب ، والنقطة ـــ وفى نسخة ﴿ والنقط ﴾ ــــ فلا نعيده ﴾ ـــ فلا نعيده ﴾ ـــ فلا نعيده ﴾ ـــ

والقول الوجيز أن ما استبعدوه فى اختصاص الحسم بتعلق الإرادة به من غير تميز بصفة ، ينقلب عليهم فى تميزه -- وفى نسخة بدون عبارة و بصفة ينقلب عليهم فى تميزه » -- بتلك الصفة .

فإنا نقول : ولم تميز جسم السياء بتلك الصفة التي بها فارق غيره من الأجسام ، وسائر الأجسام أيضاً أجسام ؟

فلم حصل فيه مالم يحصل في غيره ؟

فإن علل ذلك بصفة أخرى توجه السؤال في الصفة الأخرى ، وهكذا يتسلسل

إلى غير نهاية ، فيضطرون بالآخرة إلى التحكم في الإرادة .

وَأَن فَى المبادئ ما يميز الشيء عن مثله فيخصصه ـــ وفى نسخة و ويخصصه يــــــ يصفة ــــ وفى نسخة ، بعضه يــــــ من أمثاله .

[۱۹۳] - قلت:

أما أن:

الحجر يتحرك إلى أسفل بصفة فيه مخلوقة .

والنار إلى فوق .

والصفتان متضادتان.

فأمر معروف بنفسه ، والمكابرة في ذلك قحة .

وأكبر من ذلك أن يقال : إن الإرادة الأزلية تحدث الحركة فها دائماً من غبر فعل يفعله المريد فيه .

وإن ذلك ليس مغروزاً ــ وفى نسخة « غز وناً » ــ فى طبيعته . وأنها تسمى قسراً .

لأنه لوكان ذلك كذلك ، لم يكن للأشياء طبيعة أصلا ، ولا حقيقة ، ولا حد .

لأنه من المعروف بنفسه أنه إنما اختلفت طبائع الأشياء وحدودها من قبل اختلاف أفعالها ، كما هو من المعروف بنفسه أن كل حركة قسرية لحسم ... وفي نسخة وجسم » ... فإنما تكون عن جسم من خارج .

فلا معيي لهذا القول.

. . .

وأما قوله : إن وضع فعل الموجود ــ وفى نسخة ( الوجود 1 ــ الصادر عنه يقتضى صفة خاصة ، أن السؤال يبقى في تلك الصفة ،

وهو لم اختصت بذلك الموجود ، دون ما هو من ــ وفى نسخة و فى » وفى أخرى بدونهما ــ جنسه .

مثال ذلك أن الأرض والنار ــ وفى نسخة ٥ النار والأرض » ــ ستركان فى الحسمية .

فالقائل ـ وفى نسخة « والقبول » ـ إنما افترقا بصفة زائدة على الحسمية يازمه ـ وفى نسخة « فازمه » ـ أن يقال : ولم اختصت : صفة النار بالنار ـ وفى نسخة بدون عبارة « فى النار » ـ وصفة الأرض بالأرض ؟

وَلَمْ لَمْ يَكُنَ الْأَمْرِ عَلَى القلب ؟ فإن هذا من قول من لا يضع \_ وفي نسخة « يصر » \_ للصفات أنفسها موضوعاً خاصًا \_ وفي نسخة ندون كلمة « خاصًا » \_ .

بلُ يَجُوزُ وَضِعَ كِلَ صَفَةً ، في كُلُّ مُوصُوفٌ .

وقائل هذا أيضاً هو ناف للحد ، وناف لاختلاف

الموضوعات .

واختصاصها بصفات خاصة هو \_ وفى نسخة « هى » \_ السبب الأول فى اختصاص الموجودات بصفات خاصة \_ وفى نسخة بدون عبارة ا بصفات خاصة » \_

وهذا الوضع هو من أصول الأشعرية التي رامت به إبطال الحكمة ـ وفي نسخة ( الحكمية » ـ الشرعية والعقلية ، وبالجملة: العقل .

. .

[ ١٩٤] قال أبو حامد :

والثالث - وفي نسخة ( الثالث » - هو أن نسلم أن السياء اختصت - وفي نسخة ( اختص » وفي أخرى و اقتضت » - يصفة ، تلك الصفة ميدأ الحركة ، كما اعتقدوه في هوى الحجر إلى أسفل ، إلا أنه لا تشعر به ، كالحجر .

وقولهم : إن المطلوب بالطبع لايكون مهروباً عنه بالطبع ؛ فتلبيس ؛ لأنه ليس ثم مفاضلة — وفى نسخة «أماكن متفاضلة » — بالعدد عندهم .

بل الجسم واحد .

والحركة الدورية واحدة .

فلا للجسم جزء بالفعل .

ولا للحركة جزء بالفعل ـــ وفى نسخة بدون عبارة « ولاللحركة جزء بالفعل » ـــ وإنما يتجزأ بالوهم .

فليست تلك الحركة لطلب المكان ، ولا للهرب من المكان .

فيمكن أن يخلق جسم، وفى ذانه معنى يقتضى حركة دورية ، وتكون الحركة نفسها مقتضى ذلك المعنى .

لا أن مقتضى ذلك ـــ وفى نسخة بدون كلمة « ذلك ٤ ـــ المعنى ـــ وفى نسخة « الحركة ٤ ــ طلب المكان ، ثم تكون الحركة ــ وفى نسخة « حركة ٤ ـــ للوصول إليه.

وقولكم إن كل حركة فهى ــ وفى نسخة ه وهو ه ـــ لطلب مكان ، أو هر ب منه ، إذا كان ضروريا ، فكأنكم .

جعلتم طلب المكان ، مقتضى الطبع .

وجعلتم الحركة غير مقصودة في نفسها ، بل وسيلة إليه .

ونحن نقول : لايبعد أن تكون الحركة نفس المقتضى ، لاطلب \_ وفى نسخة «لالطلب ٤ \_ مكان .

فا الذي يحيل ذلك ؟

فاستبان أن ـــ وفى نسخة بدون كلمة و أن ع ــ ماذكروه ، إن ظن أنه أغلب من احتمال آخر ، فلا ينبغى ــ وفى نسخة و يتيقن ع ــ قطعاً انتفاء غيره .

فالحكم بالقطع ... وفى نسخة بدون عبارة ، بالقطع » ... على السهاء أنه ... وفى نسخة د بأنه » ... حيوان ، تحكم محض لامستند له .

[ ۱۹٤] - قلت :

أما قولهم \_ وفى نسخة « قوله » وفى أخرى « قولكم » \_ : إن هذه الحركة ليست هى قوة طبيعية تشبه \_ وفى نسخة «، شبه » \_ القوة الطبيعية التي فى الأرض والنار .

فحق ، وذلك بين مما قالوا : من أن هذه القوة تشتاق \_ وفى نسخة و تشاق » للجسم الذي وجوده بهذه القوة . والحسم الساوى ، إذ جميع المكان له ملائم ، فليس يتحرك عثل هذه القوة ؛ ولذلك سمى هذه القوة الحكماء ، لا ثقيلة ، ولا خفيفة .

وأما أن هذه القوة هي :

بإدراك .

أو بغىر إدراك .

وإن تحانت بإدراك ، فبأى نحو من الإدراك ، فيبين ــ وفى السخة ، فبين ، ــ من غبر هذا .

o o

وتلخيص هذا هو \_ وفي نسخة بدون كلمة « هو » \_ أن نقول :

أما التقدير الأول ، وهو أن يفرض ... وفى نسخة « يعرض » ... أن ... وفى نسخة بدون كلمة « أن » ... المحرك السهاء جسم ... وفى نسخة « جسم » ... آخر غير سهاوى ، فبين السقوط بنفسه ، أو قريب من البين بنفسه .

ولو كان ذلك كذلك ، لكان هذا الجسم المتنفس.

إما خارج العالم .

وإما \_ وفي نسخة « أو » \_ داخله .

ومحال أن يكون خارجه ؛ لأنه ليس خارج العالم مكان ولا خلاء \_ وفى نسخة « ملاء ولا خلا » وفى أخر « خلاء ولا ملاء » \_ على ما تبين فى مواضع كثىرة .

ويحتاج أيضاً ذلك الجسم عندما يحرك : أن يثبت على جسم له - وفي نسخة « جسم آخر » - ساكن ، وذلك الجسم الساكن. على جسم آخر ، وعلى الأمر إلى غير نهاية - وفي نسخة « النهاية » - وعال أيضاً أن يكون داخل العالم ؛ لأنه لوكان لأدرك بالحس ؛ إذ كل جسم داخل العالم محسوس ، وكان يحتاج أيضاً إلى جسم آخر يحملها - وفي نسخة « يحمله » - سوى الذي يديرها - وفي نسخة « يديره » -

أو يكون الذى يديرها ... وفى نسخة « يديره » ... هو الذى يحملها ... وفى نسخة « يحمله » ... ولكان الحامل محتاجاً .. وفى نسخة « يحتاج » ... إلى حامل .

وكان يجب أن يكون عدد الأجسام المتنفسة المحركة ــ وفى نسخة « المتحركة » ــ بعدد حركات الأجرام السهاوية .

وكان يسأل أيضاً في هذه الأجسام ــ وفي نسخة بزيادة المحركة » ـــ

هل هي من الاسطقسات الأربع ، فتكون كاثنة فاسدة ؛ أو تكون ــ وفي نسخة « كان » ــ بسيطة ؛

و إن كانت ــ وفى نسخة « كان » ــ بسيطة ــ وفى نسخة بدون عبارة « و إن كانت بسيطة » ــ فما طبيعتها ؟ وهذا كله مستحيل ، وبخاصة عند ــ وفى نسخة بدون كلمة «عند » ــ من وقف على طبائع الأجسام البسيطة ، وعرف عددها ، وعرف أنواع الأجسام المركبات منها .

فالاشتغال مهذا ــ وفي نسخة بدون عبارة «مهذا » ــ هنا ــ وفي نسخة «ههنا » ــ لا معنى له .

وقد تبرهن \_ وفي نسخة « تبين » \_ في غير ما موضع ، أن هذه الحركة ليست قسراً ، إذ \_ وفي نسخة « و » \_ كانت مبدأ جميع الحركات ، وبوساطها تفيض الحياة على جميع الموجودات ، فضلا عن الحركات .

وأما التقدير الثانى : وهو أن يكون الله عز وجل يحركها من غير أن يخلق فها قوة ، بها تتحرك ، فهو أيضاً قول شنيع يعيد جدا ، مما يعقله الإنسان.

وهو شبيه بمن يقول : إن الله تعالى هو الملابس لحميع ما ــ وفى نسخة و ما هو » ــ ههنا ، والمحرك له .

وما يدرك \_ وفى نسخة « يدركه » \_ من الأسباب والمسبات ، باطل ، ويكون الإنسان إنساناً ، لا بصفة خلقها الله تعالى فيه . وكذلك سائر الموجودات .

وإبطال هذا هو إبطال المعقولات ؛ لأن العقل إنما يدرك الأشياء من جهة أسبامها ، وهو قول شبيه بقول من كان يقول من القدماء إن الله تعانى موجود فى كل شيء ، وهم ــ وفى نسخة بدون عبارة « وهم » ـ الرواقيون ــ وفى نسخة « الراقبون » ــ بدون عبارة « وهم » ـ الرواقيون ــ وفى نسخة « الراقبون » ــ

وسنتكلم مع هولاء في الموضع الذي نذكر فيه إبطال الأسباب والمسبات . وأما العناد الثالث: فهو يجرى محرى الطبع ، وهو أن يضع أن حركة السهاء من قوة فيها طبيعته ـ وفى نسخة « طبيعية » ـ وصفة ذاتية ، لا عن نفس.

وأن برهانهم على ننى ذلك باطل . من قبل أنهم بنوا برهانهم على أن حركة الساء لو كانت طبيعية لكان المكان المطلوب بحركها الطبيعية هو بعينه \_ وفي نسخة « بعينها » \_ المهروب عنه ؛ لأن محل جزء من السهاء يتحرك إلى المواضع التى تحرك \_ وفي نسخة « متحرك» \_ منها ، من قبل أن حركتها دورا \_ وفي نسخة « دور » \_ والحركة الطبيعية في المكان الذي يهرب منه بالحركة هو غير المطلوب ؛ لأن الذي يتحرك منه هو العرضي .

والذي يتحرك إليه هو الطبيعي الذي يسكن فيه .

وهو وضع باطل ، من قبل ــ وفى نسخة ٥ قبيل » ــ أنهم وضعوا لأجزاء السهاء حركات كثيرة لمتحركين كثيرين .

وذلك بحسب أصولم ؛ لأنهم يقولون:

إن الحركة الدورية واحدة .

وإن الحسم المتحرك مها واحد .

فحركة الدور ليس يطلب بها المتحرك مكاناً ، فيمكن أن يكون خلق فيه معنى يطلب به المتحرك الحركة نفسها ، ويكون ذلك المعنى طبيعة لا نفساً .

. . .

والانفصال عن هذا أن قولهم هذا ، إنما هو لمن زعم أن تبديل الكواكب مكانها ، هو عن حركة طبيعية شبيهة بتبديل المتحركات بالطبع مكانها . ووضعهم الحقيقي هو أن الحركة الدورية ليس يطلب \_ وفي نسخة بزيادة « لها » \_ المتحرك مها ـ وفي نسخة بدون عبارة « بها » \_ مكاناً ، وإنما يطلب نفس الحركة الدورية .

وأن ما \_ وفي نسخة « وأماما » \_ هذا شأنه ، فالمحرك له نفس ضرورة ، لا طبيعة ـ وفي نسخة « لا طبيعته ٤- لأن الحركة ليس لها وجود إلا في العقل ؛ إذ كان ليس يوجد خارج النفس إلا المتحرك فقط ، وفيه جزء من الحركة غير متقرر ــ وفي نسخة ه غیر متقدر » - الوجود .

فالذي يتحرك إلى الحركة ، بما هي حركة ، هو متشوق ــ وفى نسخة « مشوق » ــ لها ضرورة. والذي يتشوق الحركة ، فهو متصور لما ضرورة .

وهذا أحد المواضع التي يظهر منها أن الأجرام السهاوية هي ذوات عقول ، وشوق . وقد يظهر ذلك أيضاً من مواضع شيى

أحدها · أن المتحرك الواحد من الأجسام الكرية نجده يتحرك الحركتين المتضادتين معاً ، أعنى الغربية ، والشرقية \_ وفي نسخة « الشرقية والغربية » - وذلك شيء لا يمكن عن الطبيعة ؛ فإن المتحرك بالطبيعة ، إنما يتحرك حركة واحدة فقط .

وقد تقدم القول في الأشياء التي حركت القوم إلى أن يعتقدوا أن السهاء ذات عقل.

وأبينها أنه لما تبين عندهم أن المحرك لها \_ وفى نسخة « لما » \_ هو ــ وفي نسخة بدون كلمة ٥ هو ١ ـ عقل برىء من المادة ، لزم أن لا يحرك إلا من جهة ما هو معقول ومتصور . وإذا كان ذلك كذلك ، فالمتحرك عنه عاقل ومتصور ، ضرورة .

وقد يظهر ذلك أيضاً من أن حركتها شرط فى وجود ما ههنا من الموجودات ، أو حفظها .

وليس مكن أن يكون كذلك عن الاتفاق.

وهذه الأشياء لا تتبين في هذا الموضع إلا بياناً ذائعاً ومفنعاً .

## المسألة الحامسة عشرة\* فى إيطال ما ذكروه من الغرض المحرك السياء

[ ۱۹۵ ] - وقد قالوا : إن السهاء حيوان - وفي نسخة بدون كلمة و حيوان » - مطيع لله تعالى بحركته ومتقرب إليه ؛ لأن كل حركة بالإرادة فهي - وفي نسخة و فهوء - لغرض ؛ إذ لايتصور أن يصدر الفعل والحركة من حيوان إلاإذا : كان الفعل أولى به من النرك ، وإلا فلو استوى الفعل والنرك ، لما تصور الفعل .

ثم التقرب إلى الله تعالى ، ليس معناه طلب الرضا ، والحدر من السخط ؛ فإن الله تعالى يتقدس عن السخط والرضا . وإن أطلق أحد ـ وفي نسخة بدون كلمة و أحد » ـ هده الألفاظ . فعل سبيل المجاز . ويكنى ـ وفي نسخة و يكنى » وفي أخرى ، كاكونها » ـ بها عن إرادة العقاب ، وإرادة الثواب .

ولا يجوز أن يكون التقرب \_ وفي نسخة بزيادة « إلى الله تعالى » \_ بطلب القرب منه في المكان ؛ فإنه محال ؛ فلا \_ وفي نسخة « ولا » \_ يبقى إلا طلب القرب \_ وفي نسخة بزيادة « منه » \_ في الصفات ؛ فإن الوجود \_ وفي نسخة « الموجود » \_ الأكل ، وجوده أكل » \_ \_ وكار وجوده أكل وجوده أنكل وجوده أنكل وجوده أنكل وجوده أنسخة إلى وجوده أنقس .

وللنقصان درجات وتفاوت .

فالملك أقرب إليه صفه لامكاناً ، وهو المراد بالملائكة المقربين ، أى الجواهر العقلية التي لاتتغير ولا تستحيل ، ولاتفي \_ وفي نسخة ؛ لا تتغير ، ولا تفي ، ولا تستحيل ، \_ وتعلم الأشياء على ماهي عليه .

والإنسان كلما ازداد ـــ وفى نسخة « أراد » ـــ قر باً من الملك فى الصفات . ازداد قر باً من الله تعالى .

ف الأصل (المسألة الخامسة عشر) وفي آغر (مسألة).

ومنتهى طبيعة ــ وفي نسخة 1 طبقة 1 ــ الآدميين الشبه بالملائكة .

وإذا ثبت أن هذا معنى التقرب إلى الله عزوجل ، وأنه يرجع إلى طلب القرب منه في الصفات .

وذلك للآدمي :

بأن يعلم حقائق الأشياء .

وبأن يبقى بقاء مؤيداً — وفى نسخة ، يبنى مريداً ، ... على أكمل أحواله الممكن له ؛ فإن البقاء على الكمال الأقصى ، هولة تعالى .

والملائكه المقربون – وفى نسخة « وللملائكة » وفى أخرى « وللملائكة المقربون » – كل ما يمكن لهم – وفى نسخة « له » – من الكمال ، فهو حاضر معهم فى الرجود – وفى نسخة « الموجودات » – إذ ليس فيهم شىء بالقوة حتى يخرج إلى الفعل . فإذن كما لهم فى الغاية القصوى بالإضافة إلى ماسوى الله .

والملائكة السياوية هي ــ وفي نسخة « وهي » ــ عبارة عن النفوس المحركة السموات ، وفيها ماـــ وفي نسخة « ماهو » ـــ بالقوة .

وكالاتها \_ وفي نسخة و فكمالاتها ي \_ منقسمة :

إلى ما هو بالفعل، كالشكل الكرى ، والهيأة ـــ وفى نسخة بدون عبارة و والهيأة يم ـــ وذلك حاضر ـــ وفى نسخة و خاص يم وفى أخرى و ظاهر يم ــــ و إلى ماهو بالقوة ، وهو الهيأة :

في الوضع ــ وفي نسخة 1 الموضع ٤ ــ والأين .

وما من وضع ــ وفى نسخة و موضع ، ــ ممين ، إلا وهو ممكن له ، ولكن ليس ــ وفى نسخة د ليست ، ــ له سائر الأوضاع بالفعل ، فإن الجمع بين جميعها غير ممكن .

فلما لم يمكنها استيفاء آحاد الأوضاع حلى الدوام ، قصد استيفاءها بالنوع . فلا يزال يطلب وضماً بعد وضم ، وأيننا بعد أين .

ولا ينقطع قط هذا الإمكان ، فلا تنقطع هذه الحركات .

وإنما قصده ... وفي نسخة «قصد» ... التشبه بالمبدأ الأول ، في نيل الكمال الأقصى على حسب الإمكان في حقه .

وهومعني طاعة الملاثكة السيارية لله تعالى .

. . .

وقد حصل لها التشبه من وجهتين :

أحدهما : استيفاء كل وضع نمكن له بالنوع ، وهو المقصود بالقصد الأول . والثانى : مايترتب : ـــ وفي نسخة « يتركب » ـــ على حركته من :

اختلاف النسب في التثليث ، والتربيع ، والمقارنة ، والمقابلة .

واختلاف الطوالع بالنسبة إلى الأرض ، فيفيض منه ــ وفى نسخة « فيها » وفى أخرى « منها » ... الحير على ما تحت فلك القمر . وتحصل منه هذه الحوادث كلها .

. . .

فهذا وجهاستكمال النفس الساوية.

وكل نفس عاقلة فتشوقة ــ وفى نسخة و فمشوقة ع ــ إلى استكمال ـــ وفى نسخة و الاستكمال عــ وفى نسخة و الاستكمال عــ بدائها ع ــ نسخة و الدائها و وفى أخرى و ذائها ع ــ

[ ۱۹۵] \_ قلت :

كل ما حكاه عن الفلاسفة فهو .

مذهبهم .

أو لازم عن مذهبهم .

أو ممكن أن ينزل القول فيه على مذهبهم .

إلا ما حكاه من أن السهاء تطلب بحركها الأوضاع الحزثية الى لا تتناهى ؛ فإن ما لا مهاية له غير مطلوب ؛ إذ كان غير موصول إليه ، ولم يقله أحد إلا ابن سيناً .

ومعاندة أبي حامد لهذا القول كافية فيا سيأتى \_ وفي نسخة « يأتى » \_ بعد .

. . .

والذي تقصده الساء ـ وفي نسخة بدون كلمة « الساء » ـ عند القوم ، إنما هي الحركة نفسها ، بما هي حركة ؛ وذلك أن كمال الحيى ، بما هو حي ، هي الحركة .

و إنما لحق السكون ههنا الحيوان ــ وفى نسخة « للحيوان » ــ الكائن الفاسد بالعرض ، أعنى من قبل ضرورة الهيولى .

وذلك أن التعب والكلال إنما يدخل على هذا الحيوان ، من قبل أنه هيولاني .

وأما \_ وفى نسخة « وإنما » \_ الحيوان الذى لا يلحقه تعب ولا نصب ، فواجب أن تكون حياته كلها وكماله فى الحركة ، وتشبهه بخالقه هو إفادته \_ وفى نسخة « إفادة » وفى أخرى « بإفادته » \_ الحياة لما ههنا بالحركة .

. . .

وليست هذه الحركة عند القوم من أجل ما ههنا ؛ على القصد الأول ، أعنى : بالقصد الأول ، أن يكون الحرم الساوى ، إنما خلق من أجل ما ههنا \_ وفى نسخة بدون عبارة ، أعنى بالقصد الأول . . . من أجل ما ههنا ، فإن الحركة هو \_ وفى نسخة ، هى ، \_ فعله الخاص الذى من أجله وجد .

فلو كانت هذه من أجل ما ههنا على القصد الأول ، لكان الحرم السياوى «\_إنحا \_ وفى نسخة بدون كلمة « السياوى «\_إنحا \_ وفى نسخة بدون كلمة « إنما » \_ خلق من أجل ما ههنا .

ومحال عندهم أن يخلق الأفضل من أجل الأنقص ، لكن عن ــ وفي نسخة « عند » ــ الأفضل ، ولابد يلزم وجود الأنقص كالرئيس مع المرءوس الذيــ وفي نسخة بدون كلمة «الذي » ــكما له فى غير الرئاسة ، وإنما الرئاسة ظل كماله .

. . .

وكذلك العناية عا ههنا هي في نسخة بدون كلمة «هي » - شبهة بعناية الرئيس بالمرؤوسين الذين لا نجاة لهم ، ولا وجود الأتم الابالرئيس ، وبخاصة الرئيس الذي ليس يحتاج في وجوده الأتم الأفضل إلى الرئاسة ، فضلا عن وجوده .

0 0 0

[ ١٩٦] ... الاعتراض ... وفي نسخة بدون كلمة ، الاعتراض ، ...

قال أبو حامد : والاعتراض ــ وفى نسخة « الاعتراض » وعلى هذا ، هو أن فى مقدمات هذا الكلام ما يمكن النزاع فيه ، ولكنا لانطول به ، وفعود إلى الغرض الذي عينتموه آخراً ، ونبطله من وجهين :

أحدهما : أن طلب الاستكمال بالكون ، في كل أين ، يمكن أن يكون له ، حماقة لاطاعة .

وما هذا إلا كإنسان لم يكن له شغل ، وقد كنى المثونة في شهواته وحاجاته ، فقام وهويدور في بلد ، أو بيت – وفي نسخة و في بيت ، أوبلد ، – ويزعم أنه يتقرب إلى الله تعالى وأنه – وفي نسخة و فإنه » بيستكمل بأن يحصل لنفسه الكون في كل مكان أمكن ، وزعم أن الكون في الأماكن ممكن له – وفي نسخة و في الأماكن ممكن له بينها يالعدد ، وفي سخة ، ولست أقدر » – على الجمع بينها يالعدد ، فاستوفاه بالنوع ، فإن فيه استكمالاوتقرباً .

فيسفه عقله فيه ويخمل على الحماقة ، ويقال : الانتقال من حيز \_ وفى فسخة و جزه ه \_ إلى حيز \_ وفى نسخة و إلى جزء » \_ ومن مكان إلى مكان ، ليس كمالا يعتد به ، أو \_ وفى نسخة و ه ه \_ يتشوف \_ وفى نسخة و يشرق » \_ إليه .

ولا فرق بين ماذكروه ، وبين هذا .

[ ۱۹۲] \_ قلت :

قد يظن أن هذا الكلام لسخفه يصدرعن أحد رجلين .

إما رجل جاهل .

وإما رجل شرير .

وأبو حامد مبرأ عن \_ وفي نسخة 1 من 1 \_ هاتين الصفتين ولكن \_ وفي نسخة 1 لكن 1 \_ قد يصدر .

من غير الحاهل ، قول جاهلي .

ومن غیر الشریر ، قول شریری .

على جَهة الندور ـــ وفى نسخة ، العذور ، ــ ولكن يدل هذا على قصور البشر فيما يعرض لهم من الفلتات ـــ وفى نسخة التقلبات » ــ

0 0 4

فإنه إن \_ وفى نسخة ، وان ، \_ سلمنا لابن سينا أن الفلك يقصد بحركته تبديل الأوضاع ، وكان تبديل أوضاعه من الموجودات التي ههنا هو الذي يحفظ وجودها ، بعد أن يوجدها .

وكان هذا الفعل منه دائماً .

فأى عبادة أعظم من هذه العبادة ؟ منزلة لو أن إنساناً تكلف أن يحرس مدينة \_ وفى نسخة « مدنية» أن يحرس مدينة \_ وفى نسخة « المدنى » \_ من عدوها بالدوران حولها ليلا ونهارا .

أماكنا نرى أن هذا الفعل من أعظم الأفعال ، قربة إلى الله تعالى ؟

وأما لو فرضنا حركة هذا الرجل حول المدينة ــ وفى نسخة « المدنية » ــ للغرض الذى حكى هو عن ابن سينا من أنه لا يقصد في حركته إلا ــ وفي نسخة بدون كلمة « إلا » ــ الاستكمال بأنيات  $_{-}$  وفي نسخة  $_{0}$  بآنيات  $_{0}$   $_{-}$  غير متناهية ، لـقل فيه إنه رجل محنون .

وهذا هو معنى قوله سبحانه :

( إِنَّكَ لَنْ تَخْرِقَ الأَرْضَ ولَنْ تَبْلُغَ الْجِبَالَ طُولاً ) .

وأما قوله فيه : \_ وفي نسخة بدون عبارة « فيه » - :

إنه لما لم يمكنها \_ وفى نسخة « يمكنه » \_ استيفاء الآحاد بالعدد، أو جيعها ، استوفتها \_ وفى نسخة « استوفاها » \_ بالنوع ؛ فإنه كلام محتل غير مفهوم إلا أن يريد أن الحركة لما لم يمكن فيها أن تكون باقية ببجزائها ، كانت باقية بكليتها ؛ وذلك أن : من الحركات ما هي غير باقية لابأجزائها ، ولا بكليتها \_ وفى نسخة « بكليتها » \_ وهي الكائنة الفاسدة .

ومها ماهي باقية بنوعها، فاسدة كاثنة بأجزائها ، ولكن مع هذا يقال فيها:

إنها حُركة واحدة على الوجوه التى فصلت فى غير ماموضع من كتهم ، أنه يقال فى الحركة : إنها واحدة .

وأما قوله :

لأنه لما لم يمكنه ــ وفي نسخة « يمكن » ــ استيفاؤها بالعدد ، استوفاها بالنوع ، فكلام باطل ؛ لأن الحركة السياوية واحدة بالعدد .

و إنما يقال هذا فى الحركات ــ وفى نسخة « الحركة » ــ المى دون السهاء الكائنة ، وذلك أن هذه ــ وفى نسخة « هذا » ــ الم لم

يمكن فيها أن تكون واحدة بالعدد كانت واحدة بالنوع ، وباقية به ، من قبل بقاء الحركة الواحدة بالعدد .

. . .

[ ١٩٧ ] ــ قال أبوحامد :

والثانى: هوأنا نقول : ما ذكرتموه من الغرض ، حاصل وفي نسخة « باطل » ـــ بالحركة المغربية ، فلم كانت الحركة الأولى مشرقية ؟ وهلا كانت حركات الكل إلى جهة واحدة ؟ فإن ـــ وفي نسخة « إن » ـــ كان في اختلافها غرض ، فهلا اختلفت بالمكس :

فكانت الى هي مشرقية ، مغربية .

والتي هي مغربية مشرقية .

فإن كل ماذكرتموه \_ وفى نسخة و ذكروه ع \_ من \_ وفى نسخة و فى ع \_ حصول الحوادث ، باختلاف الحركات ، من التثليثات ، والتسديسات ، وغيرها يحصل بعكسه .

وكذا ما ذكروه من استيفاء الأوضاع والإيون ، كيف ، ومن الممكن لها الهركة إلى الجمهة الأخرى فما بالها لا تتحرك مرة من جانب ؟

ومرة من جانب ؟

استيفاء لما يمكن لها ، إن كان في استيفاء كل ممكن كمال .

. . .

فدل أن هذه خيالات لاحاصل لها .

وأن أسرار ملكوت السموات لايطلع عايها ــ وفي نسخة وعليه عــ بأمثال هذه الخيالات.

و إنما يطلع الله تعالى عليها ـــ وفى نسخة « عليه » ـــ أنبياءه وأولياءه ،على سبيل الإلهام ، لاعلى سبيل الاستدلال .

ولذلك عجز الفلاسفة من عند آخرهم، عن بيان السبب في جهة الحركة واختيارها .

: ملت \_ [۱۹۷]

هذه معاندة سفسطائية ؛ وذلك أن النقلة \_ وفي نسخة « النقل» \_ من مسألة إلى مسألة \_ وفي نسخة بدون عبارة « إلى مسألة » \_هو من فعل السفسطائية ؛ فإنه \_ وفي نسخة بدون عبارة « فإنه » \_ كيف يلزم عن عجزهم ، إن عجزوا عن إعطاء السبب في اختلاف جهات حركات الساء ، أن يعجزوا عن إعطاء السبب في حركة \_ وفي نسخة « حركات » \_ الساء ، أو أن \_ وفي نسخة « وأن » \_ لا يكون لحركة الله علم .

هذا كلام كله في غاية الركاكة والضعف.

وأما هذه المسألة ؛ فما أكثر فرحهم بها ؛ لأنهم يظنون أنهم قد عجزوا ــ وفي نسخة « اعجزوا » ــ الفلاسفة فها .

والسبب فى ذلك جهلهم بأنحاء الطرق السلوكة فى إعطاء الأسباب ، والمقدار الذى يطلب مها ، ويعطى فى شىء شىء من الموجودات ، فانه يختلف باختلاف طبائع الموجودات .

وذلك أن الأشياء البسيطة ليس لها سبب فيما يصدر عنها ، إلا نفس طبائعها وصورها .

وأما الأمور \_ وفي نسخة بدون كلمة « الأمور » \_ المركبة فتلمى لها أسباب فاعلة غير صورها ، وهي التي أوجبت تركبها \_ وفي نسخة « تركيبها » \_ واقتران أجزائها . بعضها ببعض .

مثال ذلك : أن الأرض ليس لها سبب في أن كانت بهوى إلى أسفل ، إلا صفة الأرضية .

وليس للنار سبب في \_ وفي نسخة بدون كلمة « في » \_ أن

تعلو إلى فوق ، إلا نفس طبيعتها وصورتها .

وبهذه الطبيعة قيل: إنها مضادة للأرض.

وكذلك الفوق والأسفل ، ليس لهما ــ وفى نسخة « لها » ــ سبب به صارت إحدى الحهتين أعلى ، والأخرى أسفل ، بل ذلك ممقتضى طباعهما ـــ وفى نسخة « طباعها » ـــ

وإذا وجب. اختلاف الحهات لأنفسيا .

واختلاف الحُركات ، لاختلاف ـ وفى نسخة « لا اختلاف ـ الحمات .

فليس ههنا \_ وفى نسخة « هنا » \_ سبب يعطى فى اختلاف الحركات إلا اختلاف جهات \_ وفى نسخة « الحهات » \_ المتحركات ، واختلاف الحهات لاختلاف \_ وفى نسخة « لا اختلاف» \_ طبائعها . أعنى أن بعضها \_ وفى نسخة « بعضاً » \_ أشرف من بعض .

مثال ذلك: أن الإنسان إذا أحس الحيوان \_ وفى نسخة « بالحيوان » \_ يقدم فى الحركة إحدى رجليه من جهة من بدنه ، . . مم يتبع بها الأخرى .

فقال : لم كان الحيوان يقدم هذه الرجل ، ويؤخر الأخرى ، دون أن يكون الأمر بالعكس ؟

لم يكن هنالك سبب يوفى فى \_ وفى نسخة بدون كلمة « فى » \_ ذلك إلا أن يقال : إنه لابد فى حركة الحيوان ، من أن يكون \_ وفى نسخة بزيادة « له » \_ رجل يقدمها \_ وفى أخرى « يقدم » \_ ورجل يعتمد علما .

وذلك يوجب أن يكون للحيوان جهتان:

عين ويسار .

وَأَن اليمين هي التي تقدم ابتداء ــ وفى نسخة « تقدم أبداً » ــ لقوة تختص بها ، وأن اليسار هو الذي يتبع ابتداء في الأكثر اليمين ، لقوة تختص نها .

وأنه لم عكن أن يكون الأمر بالعكس . أعنى أن تكون جهة اليمين هي ـ وفي نسخة « هي التي» ـ جهة اليسار ؛ لأن طبائع ـ وفي نسخة « طبيعة » ـ الحيوان تقتضي ذلك .

إما اقتضاء أكثريا .

وإما دائماً \_ وفي نسخة و دائميا ۽ \_

وَكَذَلَكُ الْأَمْرِ فِي الْأَجْرَامُ السَّهَاوِيَّةَ ، إِذْ لُو سَأَلُ سَائِلُ ، فَقَالُ :

لم تتحرك السهاء من جهة دون جهة ؟

قيل: لأن لها بميناً ويساراً ، وبخاصة إذ قد ثبت من أمرها أنها حيوان ، إلا أنها يَخصها أن جهة اليمين فى بعضها هيجهة اليسار وفى نسخة « الشهال » ــ فى البعض .

وهى مع هذا الحزء الواحد منها \_ وفى نسخة « بدون عبارة منها » \_ تتحرك إلى الحهتين المتضادتين كالرجل الأيسر الأعسر فكما أنه لو سأل سائل فقال : إن حركة الحيوان كانت تم لوكان \_ وفى نسخة « كانت » \_ عينه يساره ، ويساره عينه

فلم اختص اليمين بكونه يميناً ؛ واليسار بكونه يساراً ؟

لقيل له : ليس لذلك سبب إلا أن طبيعة الحهة المسماة يمينا ، اقتضت بجوهرها أن تكون يميناً ، وأن لا تكون يساراً ؟

وطبيعة اليسار اقتضت بجوهرها أن تكون يساراً وأن لا تكون عيناً \_ وفي نسخة بدون عيارة « وطبيعة اليسار . . . تكون عيناً » \_ .

وأن الأشرف للجهة الأشرف .

كذلك إذا سأل سائل : لما اختصت جهة ــ وفى نسخة «جهة السماء» ــ اليمين فى الحركة العظمى بكونها يميناً .

وجهة اليسار بكونها يسارا .

وقد كان ممكن أن يكون الأمر بالعكس ، كالحال \_ وفى نسخة ، كالحَلَّا » \_ فى أفلاك الكواكب المتحيرة ، لم يكن له جواب إلا أن بقال :

الحهة الأشرف اختصت بالحرم الاشرف . كألحال في اختصاص النار بفوق .

والأرض \_ وفي نسخة ، الأرض ، \_ بأسفل .

. . .

واما كون السموات تتحرك بالحركتين المتضادتين ما عدا الحركة اليومية ؛ فلضرورة تضاد الحركات ههنا : أعنى حركة الكون والفساد.

وليس في طبيعة العقل الإنساني أن يدرك أكثر من هذا يأمثال هذه الأقاويل ، وفي ـ وفي نسخة « في » ـ هذا الموضع .

. . .

فلما اعترض عليهم - وفى نسخة بدون عبارة «عليهم» - أبو حامد هذه المسألة ، وقال : إنه ليس لهم عليها جواب ، حكى فى ذلك جواباً عن بعض الفلاسفة .

[ ۱۹۸ ] ... فقال :

وقال بعضهم : لما كان استكمالها بمحصل بالحركة ، من أى جهة كانت . وكان ـــ وفي نسخة « وقال ؛ إن » ـــ انتظام الحوادث ـــ وفي نسخة بدون كلمة الحوادث » ــ الأرضية ، يستدعى اختلاف حركات ، وتعيين جهات ــ وفى نسخة «وتعين جهات » وفى أخرى «وجهات معينة » ــ كان الداعى لها إلى أصل الحركة ، التقرب إلى الله تعالى .

والداعى ــ وفى نسخة و فالداعى » وفى أخرى و والداعى » ــ إلى ـــ وفى نسخة و لا » ــ جهة الحركة ، إفاضة الخير على العالم السفلى .

. . .

قال : وهذا ياطل من وجهين :

أحدهما : أن ذلك إن أمكن أن يتخيل ، فلنقض بأن مقتضى طبعه ــ وفى نسخة « أخرى » ـــ عن الحركة والتغير ، وهو التخير » ـــ عن الحركة والتغير ، وهو التشبه بالله تعالى على التحقيق ، فإنه مقلص ـــ وفى نسخة « تقلس » ــ عن التغير .

والحركة تغير .

ولكنه اختار الحركة لإفاضة الخير، فإنه كان ينتفع به غيره ـــ وفي نسخة ا بغيره ٤ ـــ وليس تثقل عليه الحركة ، ولا ـــ وفي نسخة ١ وليس ٤ وفي أخرى بدون العبارين ـــ تتعبه .

قا - وفي نسخة و فيها ع - المانع من هذا الحيال ؟

والثانى : أن الحوادث تنبى على اختلاف النسب المتولدة من اختلاف جهات الحركات ـــ وفي نسخة 1 الحركة 2 ـــ

فلتكن الحركة الأولى مغربية وما عداها مشرقية .

وقد حصل به ... وفى نسخة احصل هذا المسالات ، ويحصل به تفاوت النسب ؛ فلم تعينت جهة واحدة ؟ وهذه الاختلافات لاتستدعى إلا أصل الاختلاف .

فأما جهة بعينها ، فليس بأولى من نقيضها فى هذا المعنى ــ وفى نسخة «الغرض» ـــــ

[ ۱۹۸] \_ قلت :

إن هذا المتكلم رام أن يعطى السبب في ذلك من قبل السبب

الغائى ، لا من قبل - وفي نسخة « سبب » - الفاعل .

وليس يشك أحد من الفلاسفة أنهنالك \_ وفى نسخة «هناك»\_ سبباً غائباً على القصد الثانى ، هو ضرورى فى وجود ما هنا \_ وفى نسخة «هنا » \_

وإن كان لم يوقف عليه بعد على ــ وفى نسخة بدون كامة  $\alpha$  على  $\alpha$  على  $\alpha$  التفصيل ، لكن  $\alpha$  الله يد يشك أنه ما من حركة ههنا ، ولا مسير ، ولا رجوع للكواكب إلا ولها مدخل فى جود ما ههنا ، حتى لو اختلف منها شى  $\alpha$  لاختل الموجود  $\alpha$  وفى نسخة  $\alpha$  الوجود  $\alpha$  ههنا .

ولكن كثيراً من هذه الأسباب الحزئية .

إما أن لا يوقف علما أصلا.

وإما أن يوفف علّها بعد زمان طويل ، وتجربة طويلة ، مثل ما يحكى أن الحكيم أثبته فكتابه فى (التدبيرات الفلكية الحزئية) فأما الأمور الكلية فالوقوف عليها يسهل ، وأصحاب علوم – وفى نسخة « النجم » – قد وقفوا على كثير منها .

وقد أدرك فى زماننا هذا كثير ثما وقفت عليه الأمم السالفة من هذا المعيى ، كالكلدانيين وغيرهم ؛ فلذلك لا ينبغى إلا \_ وفى نسخة ، أن لا » \_ يعتقد أن لذلك حكمة فى \_ وفى نسخة ، من » \_ الموجودات ؛ إذ قد ظهر بالاستقراء أن جميع ما يظهر فى الساء هو لموضع حكمة غائية \_ وفى نسخة ، عالية » وفى أخرى الساء هو لموضع حكمة غائية \_ وفى نسخة ، عالية » وفى أخرى « غايبة » \_ وسبب من الأسباب الغائية .

فإنه إذا كان الأمر في الحيوان كذلك ، فهو أحرى أن لا يكون في الأجرام السهاوية .

وقد ظهر فى الحيوان والإنسان ــ وفى نسخة « فى الإنسان والحيوان » ــ نحو من عشرة آلاف حكمة ، فى زمان قدره ألف سنة ، فلا يبعد أن يظهر فى آباد السنين الطويلة كثير من الحكمة التى فى الأجرام الساوية .

وقد نجد \_ وفى نسخة « تجدوا » \_ الأوائل رمزوا فى ذلك رموزاً \_ وفى نسخة «ليعلم» \_ تأويلها الحكماء الراسخون فى العلم ، وهم الحكماء المحققون \_ وفى نسخة بدون عبارة « التي فى الأجرام السهاوية . . . المحققون » \_

0 0

وأما الأول: وهو قوله: إن لقائل أن يقول: إن — وفى نسخة بدون كلمة « إن » — التشبه — وفى نسخة « التشبيه» — بالله تعالى يقتضى له أن يكون ساكناً ؛ لأن — وفى نسخة « لأنا» — الله تعالى يتقدس عن الحركة ، لكن اختار الحركة — وفى نسخة « اختيارا » بدل « اختار الحركة » — لما فيها من إفاضة — وفى نسخة «إفاضته » — الحر على الكاثنات .

فإنه كلام مختل \_ وفي نسخة « مخيل » \_ فإن الله تعالى ليس بساكن ولا متحرك .

وأن يتحرك الحسم أفضل له من أن يسكن .

فإذا \_ وفى نسخة « وإذا » \_ تشبه \_ وفى نسخة « اشتبه» \_ الموجود بالله تعالى فإنما يتشبه \_ وفى نسخة « تشبه » \_ به بكونه فى أفضل حالاته » وهى الحركة .

. . .

وأما الحواب الثانى : فقد تقدم الحواب عنه .

## المسألة السادسة عشرة • في إبطال قولهم :

إن نفوس السموات مطلعة على جميع الجزئيات الحالم ، الحادثة - وفي نسخة و الحادثات ع - في هذا العالم ، وإن المراد باللوح المحفوظ ، نفوس السموات ، وإن انتقاش - وفي نسخة و وإذ يتغاير ع - جزئيات العالم فيها - وفي نسخة و بها ع - يضا هي انتقاش المحفوظات في القوة الحافظة المودعة في دماغ الإنسان . لا أنه جسم عريض صلب - وفي نسخة و صلب كريض » - مكتوب عليه الأشياء ، كما يكتب الحين على اللوح ؛ لأن حريض المحتوب عليه المحتوب عليه ما يكن للمكتوب عليه ، في يكن للمكتوب عليه ، على مكن للمكتوب عليه ، ولا يتصور جسم لأنهاية له ، ولا يمكن تعريف خطوط لانهاية لها يخطوط معدودة

[ ١٩٩] - وقد زعموا أن الملائكة السهاوية هي نفوس السموات .

وأن الملائكة الكروبيين المقربين ، هي العقول المجردة التي هي جواهر قائمة بأنفسها ، لاتتحيز ولا تتصرف في الأجسام .

وأن هذه الصور \_ وفى نسخة «الصورة» \_ الجنزئية تفيض على النعوس السياوية منها . وهى أشرف من الملائكة السياوية ؛ لأنها \_ وفى نسخة «لانهاية» \_ مفيدة ، وتلك \_ وفى نسخة « وهى » \_ مستفيدة .

<sup>·</sup> في أصل (المسألة السادمة عشر) وفي آخر (مسألة) .

والمفيد أشرف من المستفيد ،

ولذلك عبر عن الأشرف بالقلم ، فقال تعالى :

[علّم بالقلّم].

لأنه كالنقاش ــ وَفَى نسخة ٥ كانتقاش ٥ ــ المفيد مثل القلم ـــ وفى نسخة ٥ المعلم ٥ ـــ

وشبه المستفيد باللوح .

هذا مذهبهم .

والنزاع في هذه المسألة يخالف النزاع فيا قبلها ؛ فإن ما ذكروه من قبل ليس محالا ؛ إذ منهاه كون السياء حيواناً متحركاً لغرض ، وهويمكن .

[ ۱۹۹] - قلت :

هذا الذي حكاه لم يقله \_ وفي نسخه « لم ينقل » \_ أحد من الفلاسفة في علمي إلا ابن سينا : أعبى أن الأجرام السهاوية تتخيل ، فضلا على أن تتخيل \_ وفي نسخة بدون عبارة « فضلا على أن تتخيل " لا مهاية لها .

والإسكندر يصرح في مقالته المسهاة ( مبادئ الكل ) :

(إن هذه الأجرآم ليست متخيلة ؛ لأن الحيال إنما كان في الحيوان من أجل السلامة .

وهذه الأجرام لا تخاف الفساد ؛ فالحيالات في حقها باطل ــ وفي نسخة « باطلة » \_\_ وكذلك الحواس . ولوكان لها خيالات لكان لها حواس ؟ لأن الحواس شرط فى الحيالات ؟ فكل متخيل حساس ضرورة . وليس ينعكس ) .

وعلى هذا لا يصبح تأويل اللوح المحفوظ ، على ما حكاه عنهم . وأما تأويل العقول المفارقة التي تحرك ــوفى نسخة ، متحرك ــ فلكاً فلكاً ، على جهة الطاعة ــوفى نسخة ، الجهة الطاعة ، ــ لها ملائكة مقربين ، فتأويل جار على أصولهم .

وكذلك تسمية نفوس الأفلاك ملائكة سهاوية ، إذا قصد مطابقة (١) ما أدى إليه البرهان ، وما أتى به الشرع .

٢٠٠٦ ــ قال أبو حامد :

واستدلوا ــ وفى نسخة و استدلوا ع ــ فيه ــ وفى نسخة و فيها ع ــ بأن قالوا : ثبت ــ وفى نسخة و أثبت ع ــ أن الحركة الدورية إرادية .

والإرادة ــ وفي نسخة ؛ والإرادية ، ــ تتبم المراد .

والمراد ـــ وفى نسخة بدون عبارة « والمراد » ـــ الكلى ، لايتوجه إليه إلا إرادة ـــ وفى نسخة « إليه الارادة » ـــ كلـة .

والإرادة الكلية لايصدرمنها شي ؛ فإن كل موجود بالفعل معين جزئي .

والإرادة الكلية نسبها إلى أحاد الجزئيات على وتيرة واحدة ، فلا يصدر عها شي جزئي ، بل لا بد من إرادة جزئية للحركة الممينة .

فالفاك بكل حركة جزئية معينة من نقطة ـــ وفى نسخة بزيادة 1 معينة 2 ـــ الى نقطة معينة إرادة - وثية لتلك الحركة ؛ فله لامحالة تصور لتلك

وما ذاك إلا لأنه وضم فلسفة الإغريق وأصول الإسلام على قدم المساواة ، فسوى بذلك بين ما ينتجه عقل البشر القاصر ، وما هو منزل من عند انته .

<sup>(</sup>١) لعل هذا هو السبب الذى جعل ابن سينا يدخل بعض التعديلات ، أو التأويلات ، على فلسفة الأوائل، الأمر الذى يقصد بذلك فلسفة الأوائل، الأمر الذى عرضه ثلاثها بأنصوف فيها، وخرج عزيعض أصوفا. وهو لم يكن يقصد بذلك إلا أن يوثق بيئها وبين دين الإسلام؛ وليته إذ فعل ذلك اقتصر عليه ولم يخشع أصول الإسلام لتأويلات تتنافى مه ، الأمر الذى عرضه أيضاً للاتهام بأنه تصيف من حقوق الإسلام بتأويلات تلك .

الحركات ــ وفى نسخة ( الحركة ) ــ الجزئية بقوة جسمانية ، إذ الجزئيات ــ وفى نسخة ( الحركات الجزئية ، وفى أخرى ( الحركات ، ــ لاتدرك إلا بالقوى الجسمانية ؛ فإن كل إرادة فمن ضرورتها تصور لذلك المراد ، أى علم به ، سواء كان جزئيبًا . أو كليبًا .

ومهما كان للفلك تصور لحزثيات الحركات ، وإحاطة بها ، أحاط لامحالة بما يلزم منها من اختلاف النسب مع الأرض ، من كون :

بعض أجزاته طالعة .

وبعضها غاربة .

وبعضها في وسط سهاء قوم ، وتحت ــ وفي نسخة بزيادة و قدم ۽ ــ قوم .

وكذلك يعلم مايلزم من اختلافالنسب التي تتجدد بالحركة من التثليث والتسديس والمقابلة ، والمقارنة ، إلى غير ذلك من الحوادث السهاوية .

وسائر الحوادث الأرضية تستند إلى الحوادث السياوية :

إما بغير واسطة .

وإما بواسطة واحدة .

و إما بوسائط كثيرة .

وعلى الجملة : فكل حادث ، فله سبب حادث ، إلى أن ينقطع التسلسل بالارتقاء إلى الحركة السهاوية الأبدية التي بعضهاسيب للبعض .

فإذن الأسباب والمسببات ترتنى فى سلسلتها ــ وفى نسخة « فى سلسلتها تنتهى » ـــ إلى الحركات الجزئية السهاوية .

فالمنصور ـــ وفى نسخة « فالمتصورة » ـــ للحركات متصور ـــ وفى نسخة « متصورة » ـــ الوازمها ، ولوازم لوازمها إلى آخر السلسلة .

ولهذا ــ وفى نسخة و فبهذا » ــ يطلع على مايحدث ؛ فإن كل ما سيحدث فحدوثه واجب من علته .

فهما — وفى نسخة « مهما » — تحققت العلة تحقق المعلول \_\_ وفى نسخة بزيادة « الحادث » وفى أخرى بدون عبارة وتحقق المعلول الحادث » \_\_ ونحن إنما لانعلم ما يقع في المستقبل؛ لأنا لا نعلم جميع أسبابها ، ولو علمنا جميع الأسباب ، لعلمنا المسببات ــ وفي نسخة « جميع المسببات » ــ فإنا مهما علمنا أن النارستلتي بالقطن مثلا في وقت معين ، فنعلم احتراق القطن ،

ومهما علمنا أن شخصاً سيأكل ، فنعلم أنه سيشبع .

وإذا علمنا أن شخصاً سيتخطى الموضع الفلانى الذى فيه كنزمغطى بشيء خفيف، إذا مشى عليه الماشى تعثر رجله بالكنز، وعرفه . فنعلم أنه سيسنفى بوجود الكنز.

ولكن هذه الأسباب لا نعلمها، وربما نعلم بعضها ، فيقع لنا حدس بوقوع السبب .

فإن عرفنا أغلبها ، أو أكثرها — وفى نسخة «وأكثرها ، — حصل لنا ظن ظاهر بالوقوع .

فلو حصل لنا العلم بجميع الأسباب لحصلت المعرفة ــ وفي نسخة و الأسباب لحصل ٤ ــ بجميع المسببات

إلا أن السهاويات كثيرة، ثم لها— وفى نسخة وبها » وفى أخرى ، ولجاء اختلاط. بالحوادث الأرضية ، وليس فى القوة البشرية الاطلاع عليه — وفى نسخة ، عليها » — ونفوس السموات مطلعة عليها ؛ لاطلاعها على السبب الأول ، ولوازمها ، ولوازم لوازمها ، إلى آخر السلسلة .

ولهذا زعموا أن النائم يرى ــ وفى نسخة « يرى النائم » ـــ فى نومه ما يكون فى المستقبل ، وذلك باتصاله باللوح المحفوظ ، ومطالعته .

ومهما اطلع على الشيء .

ثم بنى ذلك بعينه فى حفظه .

وربما تسارعت القوة المتخيلة إلى محاكاتها ؛ فإن من غريزتها محاكاتها، الأشياء بأمثلة تناسبها بعض المناسبة ، أو الانتقال سها إلى أضدادها ، فينمحى المدرك الحقيق عن الحفظ ، وبعق مثال الحيال في الحفظ ، فيحتاج إلى تعبير ما يمثل الحيال حوق نسخة بزيادة «وقد يمثل الحيال » ...

الرجل بشجر .

والزوجة بخف .

والحادم ببعض أواتى الدار .

وحافظ مال البروالصدقات بزيت البذر ، فإن البذو... وفي نسخة ، النور » ... سبب السراج الذي هوسبب الضياء .

وعلم التعبير يتشعب عن هذا الأصل .

• • •

وزعموا أن الاتصال بتلك النفوس ، مبدول ؛ إذ ليس ثم حجاب ، ولكنا في يقظتنا مشغولين بما تورده الحواس والشهوات علينا .

فاشتغالنا بهذه الأمور الحسية ــ وفي نسخة « الجسمية » ــ صرفنا عنه .

ولذا سقط عنا فى النوم بعض اشتغال الحواس ظهربه استعداد ما \_ وفى انسخة استعدادته بـ للاتصال .

. . .

وزعموا أن النبي المصطفى يطلع — وفى نسخة « مطلع » — على الغيب بهذا الطريق — وفى نسخة « أيضاً » — إلا أن القوة النفسية قد تقوى قوة لا تستغرقها الحواس الظاهرة ، فلا هو جرم يرى فى اليقطة مايراه غيره فى المنام .

م القوة الحيالية تمثل له أيضاً مارآه .

وربما يبني الشيء بعينه في ذكره .

وربما يبنى مثاله ، فيفتقر مثل هذا الوحى إلى التأويل ، كما يفتقر مثل ذلك المنام إلى التعبير .

ولولا أن جميع الكاثنات ثابتة فى اللوح المحفوظ لما عرف الأنبياء الغيب فى يقظة ولا منام .

لكن جف القلم بما هو كائن إلى يوم القيامة .

ومعناه هذا اللئي ذكرناه .

فهذا مأردنا أن نورده ـــ وفي نسخة « فهذا ما أوردنا » ـــ ليفهم ـــ وفي نسخة « لتغييم » ـــ مذهبهم .

## [ ۲۰۰۱ \_ قلت :

قد قلنا : إن هذا الرأى ما نعلم أحداً ... وفي نسخة ، أحد ، ... قال به إلا اين سينا.

وأما الدليل الذي حكاه عنه ، فهو واهي المقدمات ، وإن كانت مقنعة \_ وفي نسخة ( مقدمة ) \_ جدالية .

وذلك أنه يضم ... وفي نسبخة « يصح » ... أن كل مفعول جزئي ؟ فإنه إنما يصدر عن المتنفس ـ وفي نسخة « المنفس » ـ من قبل تصور جزئى لذلك المفعول ، وحركات جزئية سها ، يكون ذلك المفعول الحزئي .

ثم يضيف إلى هذه المقلمة الكبرى مقلمة صغرى \_ وفي نسخة « المقدمةالصغرى ٩- وهيأن السهاء متنفسة يصدر عنها أفعال جزئية .

فيلزم عن ذلك أن يكون يصدرعها ما يصدر من \_ وفي نسخة « عن » \_ المفعولات \_ وفي نسخة « المعقولات » \_ الحزثية، والأفعال الحزثية ، عن تصور جزئى ، وهو الذى يسمى خيالا `

وهذا ليس يظهر في الصنائع فقط ، بل في كثير من الحيوان الذي يفعل أفعالا محدودة كالنحل والعنكبوت ، وغير ذلك ـ وفي نسخة بدون عبارة « وغير ذلك » -

والعناد لهذه المقدمات أنه ليس يصدر فعل جزئي عن ذوى العقول إلا من جهة ما ذلك المعنى متخيل خيالا عاما ، فتصدر عنه أمور جزئية لا نهاية لها .

مثال ذلك: أن الصانع إنما تصدر عنه صورة الحزانة من جهة خيال كلى عام ، لا يختص بخزانة دون خزانة ، وكذلك الأمر فيا يصدر من الصنائع \_ وفي نسخة « الصانع » \_ بالطبع عن الجيوانات .

وكأن هذه الخيالات هي واسطة بين الإدراكات – وفي نسخة « إدراكات » ... الكلية والحزثية ... وفي نسخة « الكليات والحزثيات » \_ وأعنى أنها واسطة \_ وفي نسخة « وسط» \_ بين حد الشيء وخياله الحاص به .

فالأجرام السهاوية إن كانت تتخيل فبمثل هذا الخيال الذي هو من طبيعة الكلي ، لا الحيال الحزئي المستفاد من الحواس ولا عكن أن تكون أفعالنا \_ وفي نسخة « أفعالا » \_ صادرة عن التصور الحزئي ولذلك ما يرى القوم أن الصور \_ وفي نسخة « الصورة » – الحيالية التي تصدر عنها أفعال الحيوانات المحدودة \_ وفي نسخة « المحمودة » \_ هي \_ وفي نسخة بدون كلمة « هي » - كالمتوسطة بين المعقولات والصور الخيالية الشخصية - وفى نسخة « والشخصية » - مثل الصورة التي يفر سها - وفى نسخة « يقربها » \_ البغاث \_ وفي نسخة « طائر البغاث » وفي أخرى « الطبر المسمى البغاث » وفي رابعة بدون هذه العبارات جميعاً ــ من - وفي نسخة « مما يصيد من » وفي أخرى لا يصيد « من » وفى رابعة « أن يصيد من » \_ الحواح ، والتي بها تصنع النحل بيوتها .

وأما الصانع الذي يحتاج إلى مثال جزئي محسوس ، فهو الذي ليس عنده هذا المثال الكلى الذي هو ضروري في صدور . ما يصدر عنه من الجزئيات .

الباعث للإرادة الكلية التي لا تقصد شخصاً دون شخص.

وأما الأرادات ــ وفى نسخة « الأرادة » ــ الحزئية فهى التى تقصد شخصاً دون شخص ــ وفى نسخة بدون عبارة « وأما الارادات . . . دون شخص » ــ من النوع الواحد .

وهذا \_ وفى نسخة 8 وهذا الشيء » \_ لا يوجد في الأجرام السهاوية .

وأما أن توجد إرادة عامة للشيء ــ وفى نسخة « للجزء » ــ الكلى ، مما هو كلى ، فهو مستحيل ؛ لأن الكلى ليس له وجود خارج الذهن ، ولا هو كائن فاسد .

قتقسيمه أولا الإرادة إلى كلية وجزئية غير صواب ، اللهم إلا أن يقال : إن الأجرام السهاوية تتحرك نحو حدود الأشياء بغير ان يقترن الحد بتخيل شخص من أشخاص الموجودات بخلاف ما هو الأمر عندنا .

. . .

وقوله: إن الإرادة الكلية ليس يحصل وفى نسخة « يصلر» \_ عنها جزئى \_ وفى نسخة « جزء » \_ خطأ إذا فهم من الإرادة الكلية ما لا يخص شخصاً دون شخص ، بل خيال عام ، كحال الملك فى اتخاذه الأجناد المقاتلة .

وأما إن فهم من الإرادة تعلقها بالمعنى الكلى بعينه ، فليس تتعلق به إرادة أصلا ، ولا توجد إرادة بهذه الصفة إلا من الجهة التى قلنا .

فالأجرام \_ وفي نسخة « بالأجرام » \_ الساوية ، إن تبين \_ وفي نسخة « تتبين » \_ من أمرها أنها تعقل ما ههنا من جهة الحيالات ما تتخيل \_ وفي نسخة « تخيل » \_ فذلك من جهة الحيالات

العامة التي تلزم الحدود ، لا من جهة الحيالات الحزثية التي تلزم الاحساسات .

والأظهر أن لا \_ وفى نسخة بدون كلمة « لا » \_ يكون ذلك عن \_ وفى نسخة « على » \_ التصور الحزئى ، وبخاصة \_ وفى نسخة « والحاصة » \_ إذا قيل: إن ما يصدر عنها ههنا إنما يصدر على \_ وفى نسخة « عن » \_ القصد الثانى .

. . .

لكن مذهب القوم أنها تعقل نفسها ، وتعقل ما ههنا . وهل تعقل ما ههنا على أنه غير ذواتها ؟

فيه نظر . يفحص عنه في المواضع الحاصة به .

وبالحملة : إن كانت عالمة ، فاسم العلم مقول على علمنا وعلمها – وفى نسخة « علمها وعلمنا » وفى أخرى « علمنا وعلما » وفى رابعة « علمنا وعلمه » – باشراك الاسم .

. . .

وأما ما يقوله فى هذا الفصل فى : سبب الرؤيا والوحى .

فهو ــ وفى نسخة « فهى » ــ شىء انفرد ــ وفى نسخة « تفرد» ــ به ابن سينا .

وآراء القدماء في ذلك غير هذا الرأى.

وأما وجود علم لأشخاص ــ وفى نسخة « الأشخاص » ــ غير متناهية بالفعل ، من جهة ما هو علم شخصى ، فشىء ممتنع . وأعنى بالعلم الشخصى الإدراك المسمى خيالا .

ولم يكن معنى لإدخال مسألة الرؤيا والوحى في هذا \_ وفي

نسخة « مهذا » \_ الموضع ، إلا أن يتطرق بذلك إلى كثرة المعاندة . وهو فعل سفسطائى ، لا جليل .

وهذا الذي قلته من أمر تخيل الأجرام السهاوية ، خيالا متوسطة بين الخيالات الجزئية والكلية \_وفى نسخة ، الكلية والجزئية، \_ هو \_ وفى نسخة ، وهو » \_ قول مقنم .

والذى يلزم عن أصول القوم أن الأجرام الساوية لا تتخيل أصلا ؛ لأن هذه الحيالات كما قلنا ؛ إنما هى لموضع السلامة سواء كانت عامة أو خاصة ، وهى أيضاً من ضرورة تصورنا بالعقل ؛ ولذلك كان تصورنا كائناً فاسداً .

وتصور الأجرام الساوية إذ .. وفي نسخة ه إذا » .. كان غير كائن ولا فاسد ، فيجب أن لا يقترن بخيال ، وأن لا يستند إليه بوجه من الوجوه ؛ ولذلك ليس ذلك الإدراك ، لا كلياً ولا جزئياً ، بل يتحد هناك العلمان ، ضرورة ، أغى الكلى والحزئياً .

و إنما تتميز ههنا في المواد من قبل تلك ـــ وفي نسخة من قبل هذا المعني » ـــ

ومن هذه الحبهة وقع الإعلام بالغيوب والرؤيا ، وما أشبه ذلك . وهذا يبين ـــ وفي نسخة « يتبين » ـــ على التمام في موضعه .

[ ٢٠١] ــ قال أبوحامد :

والحواب أن نقول ــ وفى نسخة و يقال ٤ ــ بم ــ وفى نسخة و لم ٤ ــ تنكرون على من يقول : إن النبي صلى الله عليه وسلم يعرف الغيب ــ وفى نسخة و الغائب ٤ ــ يتعريف الله تعالى على مسيل الابتداء

وكلًا من يرى في المنام فإنما يعرفه .

بتعریفالله تعالی ـــ وفی نسخة بدون عبارة ﴿ علی سبیل الابتداء وکذا . . . بنعریفالله تعالی ﴾ ـــ

أوبتعريف ملك من الملائكة ، فلا يحتاج إلى شيء تما ذكرتموه ، فلا ـــ وفي نسخة دولا » ـــ دليل في هذا .

ولا دليل لكم فى ورود الشرع باللوح والقلم ؛ فإن أهل الشرع لم يفهموا من اللوح والقلم هذا المعنى قطعاً ، فلا متمسك فى الشرعيات بنقى التمسك بمسالك العقول .

وما ذكرتموه ، وإن اعترف بإمكانه ، مهما لم يشترط ننى النهاية عن هذه المعلومات ، فلا يعرفوجوده ـــ وفى نسخة « له وجود » وفى أخرى « وجود له » ــــ ولا يتحقق كونه ـــ وفى نسخة « كذبه » ــــ

وإنما السبيل فيه أن يتعرف من الشرع ، لامن العقل .

وأما ما ذكرتموه من الدليل العقلى ، أولا \_ وفى نسخة بدون كلمة ( أولا » \_ فمبنى \_ وفى نسخة ( فيبنى » \_ على مقدمات كثيرة ، لسنا نطول بإيطالها ، ولكننا ننازع فى ثلاث مقدمات منها :

المقدمة الأولى : قولكم : إن حركة السياء إرادية، وقد فرغنا من هذه المسألة، وإبطال دعواكم فيها :

الثانية : أنه إن ــ وفى نسخة « وإن » ــ سلم ذلك مسامحة به لكم ــ وفى نسخة « مسامحة به » وفى أخرى « مسامحة لكم » ــ فقولكم .

إنه يفتقر إلى تصورجزئى للحركات الحزئية .

فغير مسلم ، بل ليس ثم جزء – وفى نسبخة « حد » – عندكم ، فى الجسم ؛ فإنه شىء واحد وإنما يتجزؤ بالموهم ، ولا فى الحركة ؛ فإنها واحدة بالاتصال ، فيكفى – وفى نسبخة « فكيف» – تشوقها إلى استيفاء الأيون الممكنة لها ، كما ذكروه ، ويفكيها التصور الكلى ، والإرادة الكلية .

ولنمثل للإرادة \_ وفي نسخة «الإرادة » \_ الكلية والجزئية مثالا ، ليفهم \_ وفي نسخة « لتفهم » \_ غرضهم .

فإذا كان للإنسان غرض كلى فى أن يحج بيت الله تعالى ، مثلا ، فهذه الإرادة الكلية ــ وفى نسخة بزيادة ( مثلا » \_ لا تصدر منها الحركة ؛ لأن الحركة تتم جزئية فى جهة مخصوصة ، بمقدار مخصوص ، بل لا يزال يتجدد للإنسان فى توجهه ــ وفى نسخة ( توجيه ع ــ إلى البيت تصور ، بعد تصور ، المكان الذى يتخطاه ، والجهة التى يسلكها .

ويتبع كل تصور جزئى إرادة \_ وفى نسخة ه وإرادة ع \_ جزئية للحركة ، عن \_ وفى نسخة ه غير ٤ \_ المحل الموصول \_ وفى أخرى عن \_ وفى نسخة ه غير ٤ \_ المحل الموصول \_ وفى نسخة ه الموصل ۽ وفى أخرى ه المحرك ٤ \_ إليه يالحركة .

فهذا ماأرادوه بالإرادة الجزئية التابعة للتصور الجزئى ، وهو مسلم ؛ لأن الجمهات متعددة فى التوجه إلى مكة والمسافة غير متعينة ، فيفتقر تعيين ـــ وفى نسخة « تعين » ــ مكان عن مكان ، وجهة عن وجهة ، إلى إرادة أخرى جزئية .

...

وأما الحركة السهاوية ، فلها وجه واحد ... وفى نسخة ( وجهة واحدة ع ... فإن الكرة إنما تتحرك على نفسها ، وفى حيزها ، لاتجاوزها .

والحركة \_ وفى نسخة « الحركة » \_ المرادة \_ وفى نسخة « مرادة » \_ وليس ، ثم إلا وجه واحد ، وضرب \_ وفى نسخة ثم إلا وجه واحد ، وضرب \_ وفى نسخة « وصوب » وفى أخرى » وضرب» وفى وابعة بدون هذه المبارات جميعاً \_ واحد \_ وفى نسخة بدون كلمة واحد » \_ فهو كهوى الحجر إلى أسفل ؛ فإنه يطلب الأرض فى أقرب طريق .

وأقرب الطرق الحط المستقيم ، فتعين الحط المستقيم ، فلم – وفى نسخة ۽ لم ۽ – يفتقر إلى تجدد سبب حادث سوى الطبيعة الكلية للمركز ، مع تجدد القرب والبعد والوصول إلى حد ، والصدورعنه .

فكذلك يكنى فى تلك الحركة ، الإرادة الكلية للحركة ، ولا يفتقر إلى مزيد \_ وفى نسخة 1 مر باد 2 \_

فهذه مقدمة ـــ وفى نسخة ۽ مقرنة ۽ ـــ تحكموا بوضعها ـــ وفى نسخة بوصفها » ـــ

[ ۲۰۲ ] - قلت :

أما قول أبي حامد :

والجواب أن يقال ـــ وفى نسخة « نقول » ــ بم ــ وفى نسخة « لم » ــ تنكرون ــ وفى نسخة « تنكروا » ـــ إلى قوله . . . فلا يحتاج إلى شىمما ذكرتموه .

هو جواب من جنس المسموع ، لا من جنس المعقول ، فلا معنى لا دخاله في هذا الكتاب . والفلسفة – وفي نسخة « والفلاسفة » – تفحص عن كل ما جاء في الشرع ؛ فإن أدركته استوى الا دراكان ، وكان ذلك أثم في المعرفة .

وإن لم تدركه أعلمت بقصور العقل الانساني عنه ـ وفى نسخة « عنه بقصوره » وفى أخرى « بقصوره » ـ وإن يدركه ـ وفى نسخة « مدركه » ـ الشرع ـ وفى نسخة بدون كلمة « الشرع » ـ فقط .

. .

واعتراضه عليهم فى تأويل اللوح والقلم هو شىء خارج عن هذه المسألة ، فلا معنى أيضاً لا دخاله .

وهذا التأويل فى علم ... وفى نسخة بدون عبارة « والقلم هو شيء . . . فى علم » ــ الغيب لابن سينا ليس بشيء .

0 0 0

وأما المعاندة العقلية التي أتى \_ وفى نسخة بدون كلمة « أتى» \_ بها في هذا الباب لابن سينا \_ وفى نسخة بدون عبارة « ليس بشيء . . . لابن سينا » \_ فهى معاندة صحيحة ؛ فإنه ليس السهاء حركات \_ وفى نسخة « حركة» \_ جزئية ، فى مسافات \_ وفى نسخة « مسافة » \_ جزئية ، حتى يقتضى ذلك أن يكون لها تخيل ، فإن المتنفس جزئية ، حتى يقتضى ذلك أن يكون لها تخيل ، فإن المتنفس

الذى يتحرك حركات جزئية ، فى أمكنة جزئية له \_ وفى نسخة بدون عبارة «له» \_ لا محالة تخيل لتلك الى يتحرك \_ وفى نسخة « متحرك» وفى أخرى « تحرك » \_ علها ، ولتلك الحركات ؟ إذا كانت تلك المسافات \_ وفى نسخة « المسافة » \_ غير مدركة له \_ وفى نسخة « المسافة » \_ غير مدركة له \_ وفى نسخة « المسافة » \_ غير مدركة

والمستدير كما قال ، إنما يتحرك من حيث هو مستدير ، حركة واحدة ، وإن كان يتبع تلك الحركة الواحدة حركات كثيرة متفننة ـ وفي نسخة ، متنفسة ، ـ جزئية ، فها دونها من الموجودات ، فانه ليس المقصود عندهم من تلك الحزئيات إلا حفظ الأنواع فقط ، التي تلك الحزئيات جزئيات ـ وفي نسخة بدون كلمة ، جزئيات ـ لها ، لا وجود جزئي جزئي - وفي نسخة ، جلل جزئي» ـ من تلك الحزئيات ـ وفي نسخة بدون عبارة المحفظ الأنواع ... من تلك الحزئيات ألم من جهة ما هو جزئي ؛ فإنه إن كان الأمر كذلك ، لزم أن تكون السهاء ولابد متخيلة .

فالنظر أيمًا هوفى الجزئيات الحادثة عنها ، في :

هل هي مقصودة لأنفسها ؟

أولحفظ النوع فقط ؟

وليس ممكن أن يبين وفي نسخة ويتبين هدا في هذا الموضع. لكن يظهر أن ههنا ولا بد عناية بالجزئيات من جهة وفي نسخة « بالحهة » وجود - وفي نسخة « ووجود » - المنامات الصادقة وما يشبه ذلك من تقلمة - وفي نسخة « تقديمه » - المعرفة مما يحدث في المستقبل ، وهي في الحقيقة عناية بالنوع - وفي نسخة « في النوع » --

[ ٢٠٣ ] \_ قال أبوحامد :

المقدمة الثالثة: - سوفى نسخة (المقدمة الثالثة. قال أبو حامد: وفي أخرى والمقدمة الثالثة: - المقدمة الثالثة: - والمقدمة الثالثة: - المقدمة الثالثة: - وفي نسخة (وهي: وفي أخرى (وهنا) وفي رابعة (ومن المتحكم المعيد - وفي نسخة (بعيداً - جداً المقطم:

إنه إذا تصور الحركات الجزئية ، تصور أيضًا توابعها لوازمها .

وهذا هوس محض ، كقول القائل :

إن الإنسان إذا تحرك وعرف حركته ، ينبغى أن يعرف مايلزم من حركته من موازاة ، ومجاورة ، وهونسبته إلى الأجسام التي فوقه ، وتحته ، ومن جوانبه ، وأنه إذا مشى في شمس ينبغى أن يعلم .

المواضع التي يقع عليها ظله ،

والمواضع التي لايقع .

وما يحصل من ظله من البرودة بقطع الشعاع في تلك المواضع .

وما يحصل من الانضغاط لأجزاء الأرض تحت قدمه .

وما يحصل من التفرق فيها .

وما يحصل في أخلاطه في الباطن ، من الاستحالة بسبب الحركة إلى الحرارة.

وما يستحيل من أجزائه إلى العرق - وفى نسخة بزيادة 1 أو إلى رطوبة أخرى ٤ - وهلم جراً إلى جميع الحوادث فى بدنه ، وفى غيره من - وفى نسخة 1 فن بدنه ، وفى غيره ع - بدنه ، ع الحركة علة فيه ، أو شرط ، أو مهيى م ، أو - وفى نسخة 1 و 9 وفى نسخة بدون 1 أو ٤ - معد ، وهو هوس ، لا يتخيله عاقل ، ولا يغتر به إلا جاهل .

وإلى هذا يرجع هذا التحكم .

. . .

على أنا نقول : هذه الجزئيات المفصلة المعلومة لنفس ـــ وفى نسخة 1بنفس. - ــ الفلك ، هى الموجودة ـــ وفى نسخة 1 موجودة » ـــ فى الحال ، أو ينضاف إليها ما يتوقع كونها فى الاستقبال . فإن قصرتموه ــ وفي نسخة ، قصدتموه ، ــ على الموجود في الحال .

بطل اطلاعه على الغيب ، واطلاع الأنبياء عليهم السلام في اليقظة ، وسائر الحلق في الندم ، على ماسيكون في الاستقبال بواسطته ... وفي نسخة و براسطة ٥ ... ثم يطل مقتضى الدليل ؛ فإنه تحكم بأن من عرف الشيء عرف لوازمه وتوابعه ، حتى لوعرفنا جميع أسباب الأشياء لعرفنا جميع الحوادث المستقبلة ، وأسباب جميع الحوادث حاضرة في الحال ؛ فإنها ... وفي نسخة و فإنما ٥ ... هي الحركة السهاوية ، ولكن تقتضى المسبب .. وفي نسخة و السبب ، وفي أخرى بدونها ... : إما براسطة ، أو بوسائط كثيرة .

. . .

وإذا تعدى إلى المستقبل لم يكن له آخر ، فكيف يعرف تفصيل الجزئيات فى الاستقبال إلى غير نهاية ؟ وكيف يجتمع فى نفس مخلوق، فى حالة واحدة، من غير تعاقب علوم جزئية مفصلة لانهاية لأعدادها ، ولا غاية لآحادها ؟ ومن لا يشهد له حقله باستحالة ذلك، فلبيأس من عقله .

. .

فإن قلبوا علينا هذا \_ وفي نسخة و هذا علينا ع \_ في علم الله تعالى ، فليس تعلق على على المخلوقات ، تعلق على المخلوقات ، تعلق على المخلوقات ، على مهما دار نفس الفلك دورة \_ وفي نسخة بزيادة و من ع \_ ففس الإنسان ، كان من قبيل نفس الإنسان ، فإن شاركه في كونه مدركاً للجزئيات بواسطة ، فإن ألم يتحق به قطعاً كان الغالب على الظن أنه من قبيله .

فإن لم يكن غالبا على الظن ، فهو ممكن ، والإمكان يبطل دعواهم القطع قطعوا به .

فإن قيل: حق النفس الإنسانية في جوهرها أن تدرك أيضاً جميع الأشياء ، ولكن اشتغالها بنتائج الشهوة والغضب ، والحرص ، والحقد ، والحسد ، والجوع ، والألم ، و بالحملة حوارض البدن، وما تورده الحواس عليه ، حتى إذا أقبلت النفس الإنسانية على شيء واحد، شغلها عن غيره . وأما النفوس الفلكية ، فبرية عن هذه الصفات، لايعتربها شاغل، ولايستخرقها هم ، وألم ، وإحساس ، فعرفت جميع الأشياء .

قلنا : و بم ــ وفى نسخة دولم ، وفى أخرى دلم ، ـــ عرفم أنه لا شاغل لها ؟ وهلا كانت عبادتها واشتياقها إلى الأول . مستفرقاً لها ، وشاغلا لها ، عن تصور الجزئيات المفصلة ؟

أو ما الذي يحيل تقدير مانع آخر سوى الغضب والشهوة ، وهذه الموانع المحسوسة ؟

ومن أين عرف انحصار المانع فى القدر الذى شاهدناه من أنفسنا ، وفى المقلاء شواغل عن علوالهمة ، وطلب الرياسة ما يستحيل تصوره عند الأطفال ، ولا يعتقدونها شاغلا ومانعاً ــ وفى نسخة ٥ شاغل ومانع ، ـــ

فمن أين يعرف استحالة مايقوم مقامها في النفوس الفلكية ؟

هذا ما أردنا أن نذكره في العلوم الملقبة عندهم بالإلهية ـــ وفي نسخة بالإلهي ء ـــ

[ ٢٠٣] \_ قلت : أما استبعاده أن يكون ههنا عقل برئ من ـ وفى نسخة «عن» ـ المادة، يعقل الأشياء بلوازمها الذاتية على جهة الحصر لها فى نسخة بدون عبارة «لها» ـ فليس امتناعه ـ وفى نسخة « امتناعها » ـ من الأمور المعروفة بأنفسها .

ولا أيضاً وجوب وجوده من الأمور المعروفة بأنفسها .

لكن القوم أعى الفلاسفة يزعمون أنه قد قام البرهان عندهم على وجود عقل مهذه الصفة .

0 0 0

وأما وجود خيالات غير متناهية فممتنع عل كل جزئى ــ وفى نسخة « جزء » ــ متخيل ــ وفى نسخة « مستحيل » ــ وأما وجود ما لا نهاية له ، في العلم القدم ، وكيف يقع الأعلام بالحزثيات الحادثة في المستقبل للإنسان ، من قبل العلم القدم ، فأمر يدعى القوم أن عندهم بيانه ، من قبل أن النفس تعقل من ذلك المعنى الكلى الذي في العقل ، لا من \_ وفي نسخة « المعنى » \_ الحزئ الذي يخص \_ وفي نسخة «شخص » \_ وقتها \_ وفي نسخة « فيها » \_ والأشخاص المعروفة عندها ؟ لأن النفس هي بالقوة فهو يخرج جميع الموجودات ، وما \_ وفي نسخة « وأما » \_ بالقوة فهو يخرج إلى الفعل .

إما من قبل الأمور المحسوسة .

و إما من قبل طبيعة العقل المتقدمة على المحسوسات في الوجود: أعنى العقل الذي من قبله صارت الموجودات المحسوسة معقولة متقنة ، لا من جهة أن في ذلك العلم خيالات لأشخاص لا نهاية لها \_ وفي نسخة ﴿ لهم ﴾ \_

. . .

وبالحملة : فيزعمون أنه قد اتحد العلمان : الكلى والجزئى ، فى العلم \_ وفى نسخة « والعلم » \_ المفارق للمادة .

وأنه إذا فاض ذلك العلم على ما ههنا انقسم إلى كلى ، وجزئى ، وليس ذلك العلم ، لا كلياً ولا ــ وفى نسخة « أو » ــ جزئياً .

0 0 0

وهذا أوضده ، ليس ممكن أن يتبين ـ وفى نسخة ، يبين ، ـ فى هذا الموضع ، وإنما التكلم فى هذه الأشياء فى هذا الموضع ، منزلة من أخذ مقدمات هندسية ، ليس لها شهرة تفعل فيها تصديقاً ، ولا إقناعاً فى بادئ الرأى .

فضرب بعضها ببعض ، أعنى جَعل يعرض ــ وفى نسخة « يعترض » ــ بعضها على بعض ؛ فإن ــ وفى نسخة « وإن » ــ ذلك من أضعف أنواع الكلام وأخسه ؛ لأنه ــ وفى نسخة « ولأنه » ــ ليس يقع بذلك تصديق برهانى ، ولا إقناعى .

0 0 8

وكذلك العلم بالفروق التي بين نفوس الأجرام السماوية ، وبين نفس الانسان ، هي كلها مطالب غامضة .

ومتى - وفى نسخة « ومن » - تكلم فى شىء منها فى غير موضعه ، أتى الكلام فيها : إما غريباً ، وإما إقناعياً - وفى نسخة « إقناعاً » - وفى بادىء الرأى أعنى من مقلمات ممكنة .

مثل قولم : إن النفس الغضبية والشهوانية تعوق ... وفي نسخة « تفرق » ... الأنسانية عن إدراك ما شأن النفس أن تدركه ، فإن هذه الأقاويل وأمثالها ، يظهر من أمرها أنها ممكنة ، وأنها ... وفي نسخة « وإنما» ... تحتاج إلى أدلة وأنها يتطرق إلها إمكانات كثيرة متقابلة .

. . .

فهذا آخر ما رأينا أن نذكره ــ وفى نسخة «نذكر» ــ فى تعريف الأقاويل التي وقعت فى هذا الكتاب (١) فى المسائل الالجمية ، وهى معظم ما فى هذا الكتاب .

ثم نقول بعد هذا إن شاء الله تعالى في المسائل الطبيعية .

<sup>(</sup>١) أي تهافت الفلاسفة الغزالي .

الطبيعيات

أما الملقب بالطبيعيات

فھی ۔۔ وفی نسخۃ ہ فھو » وفی آخری ہ وہی ہ ۔۔ علوم کثیرۃ

0 6 0

[ ٢٠٤ ] \_ نذكر أقسامها إلى قوله (١) وإنما نخالفهم \_ وفي نسخة وتخالفوهم، وفي أخرى وتخالفونهم ، \_ من جملة ... وفي نسخة ، من جعل ، \_ هذه العلوم في أربع مسائل .

0 0

[ ۲۰٤] \_ قلت :

أما ما \_ وفي نسخة بدون كلمة « ما » \_ عدده من أجناس العلم الطبيعي الثمانية فصحيح على مذهب أرسطو \_ وفي نسخة « أرسطاطاليس » \_

وأما العلوم التي عددها على أنها فروع له ، فليست كما عدها .

أما الطب . فليس هو من العلم الطبيعي ، وهو صناعة عملية ــ وفى نسخة بدون كلمة «عملية » ــ تأخذ مبادئها من العلم الطبيعي ؛ لأن العلم الطبيعي نظري .

<sup>(</sup>١) حدّه أول مرة يحيل نيها ابن رشد عل النص الذي يناتشه . لقد درج من قبل على أن يضع بين يدى قارئه النص الذي يدور حوله عضه . أما في همه المرة فقد أحال . وفي رسم القارئ. أن يرجع إلى النص الهال إليه في كتاب ( تهافت الفلاسفة ) في القسم الطبيعي صي ٣٣٢ من الطبعة الثالثة التي أخرجها دار المماوف .

والطب عملي .

وإذا تكلمنا في شيء مشرك للعلمين ، فمن جهتين . مثل تكلمنا في الصحة والمرض ، وذلك أن صاحب العلم الطبيعي ينظر في الصحة والمرض من حيث هما من أجناس الموجودات الطبيعية . والطبيب ينظر فهما – وفي نسخة «فها» – من حيث – وفي نسخة بزيادة « إنه » – يحفظ أحدهما – وفي نسخة بزيادة « أعنى الصحة » – ويبطل – وفي نسخة « ويزيل » – الآخر – وفي نسخة بزيادة « أعنى المرض » –

أعنى أنه ينظر فى الصحة من حيث يحفظها . وفى المرض وفى نسخة بدون عبارة « أنه ينظر فى . . . وفى المرض » ــ من حيث يزيله .

ومن هذا الحنس ـ وفى نسخة بزيادة « هو » ـ أيضاً علم الفراسة ؛ الا أن علم الفراسة هو علم بالأمور الحفية الحاضرة ، لا المستقبلة .

وعلم – وفى نسخة « وعلوم » – التعبير هو أيضاً من نحو علو م لقدمة المعرفة بما يحدث . وليس هذا الجنس من العلم ، لا نظرياً ولا عمليا وإن كان قد يظن به أنه ينتفع به فى العمل .

وأما علوم الطلسمات ، فهى باطل ــ وفى نسخة « باطلة » ــ فانه ليس ممكن إن وضعنا أن للنصب الفلكية تأثيراً فى الأمور المصنوعة ، أن يكون ذلك التأثير لها ، إلا فى المصنوع ، لا أن

يتعدى تأثير ذلك المصنوع إلى شيء آخر خارج عنه .

وأما علوم الحيل: فهى داخلة فى باب التعجب ، ولا مدخل لها فى الصنائع النظرية .

وأما الكّيمياء: فصناعة مشكوك في وجودها .

وإن وجدت فليس عكن أن يكون المصنوع منها ـ وفى نسخة « بها » ــ هو المطبوع بعينه ؛ لأن الصناعة قصارها إلى أن تتشبه بالطبيعة ، ولا ــ وفى نسخة « فلا » ــ تبلغها فى الحقيقة .

وأما هل تفعل شيئاً يشبه في الجنس \_ وفى نسخة ١ الحس ١ \_ الأمر الطبيعي ، فليس عندنا ما يوجب استحالة ذلك ، ولا إمكانه . والذي مكن أن يوقف منه على ذلك هو طول التجربة مع طول الزمان .

وأما المسائل الأربع ــ وفي نسخة « الأربع مسائل ــ» الى ذكر ، فنحن نذكر واحدة واحدة منها :

0.0

[ ٢٠٥ ] ــ قال أبوحامد :

المسألة الأولى \_ وفى نسخة و الأولى » \_ حكمهم بأن هذا الاقتران المشاهد فى الوجود بين \_ وفى نسخة همن » \_ الأسباب والمسببات ، اقتران تلا زم بالضرورة وليس \_ وفى نسخة \_ همن » \_ المقدور ، ولافى \_ \_ وفى نسخة \_ همن » \_ المقدور ، ولافى \_ \_ وفى نسخة و اتحاد » \_ السبب ، دون المسبب \_ وفى نسخة و اتحاد » \_ السبب ، دون المسبب \_ وفى نسخة وزيادة و وحكسه » \_ ولا وجود المسبب دون السبب .

والثانية : ـــوفى نسخة « الثانية » ـــقولهم : إن النفوس الإنسانية جواهرقائمة يأنفسها ، ليست منطبعة فى الجسم .

وأن معنى الموت:انقطاع علاقتها عن البلث ، بانقطاع التدبير ، وإلا فهوقائم بنفسه فى كل حال . وزعموا أن ذلك عرف بالبرهان العقلي .

والثالثة : \_ وفى نسخة « الثالثة » \_ قولم : إن هذه النفوس يستحيل علمها العدم ، يل هي إذا وجدت فهي أبدية سرمدية لا يتصور فناؤها .

والرابعة : – وفى نسخة و الرابعة ٤ – قولم : إن هذه النفوس يستحيل ردها – وفى نسخة د يستحيل رد هذه النفوس ٤ – إلى الأجساد .

و إنما لزم ــ وفى نسخة 1 يلزم 1 ــ النزاع فى الأولى من حيث إنه ينبنى ــ وفى نسخة 1 الحارقات 1 ــ نسخة 1 الحارقات 1 ــ للمادة ، مثل ــ وفى نسخة 1 الحارقات 2 ــ للمادة ، مثل ــ وفى نسخة 1 المادة من 2 ــ :

قلب العصا ثعباناً .

و إحياء الموتى .

وشق القمر .

ومن جعل مجارى العادات لازمة لزوماً ضروريا ، أحال جميع ذلك ، وأولوا ما فى القرآن من إحياء الموقى ، وقالوا : أراد — وفى نسخة «أرادوا » — به إزالة موت الجهل بحياة العلم .

وأولوا تلقف العصا السحرية السحرة ، على إيطال الحجة الإلهية الظاهرة ... وفي نسخة « الظاهرة الظاهرة » وفي أخرى « الظاهرة الظاهرة الظاهرة ... على يدى ... وفي نسخة « يد » وفي أخرى « ترى » ... موسى ، شبهات المنكرين . وأما شتى القصر ، فربما أنكروا وجوده ... وفي نسخة « وقوعه » ... وزعموا أنه لم يتوتر .

لم تثبت الفلاسفة من المعجزات الخارقة للعادات إلا في ــ وفي نسخة الإلا الخصوصية في » ــ ثلاثة أمور :

أحدها : فى القوة المتخيلة ؛ فإنهم زعموا أنها إذا استولت وقويت ، ولم تستغرقها الحوس والاشتغال ، أطلعت على اللوح المحفوظ ، وانطبع فيها صور الجزئيات الكاثنة فى المستقبل .

وذلك في اليقظة للأنبياء .

ولسائر الناس في النوم .

فهذه خاصية النبوة القوة \_ وفي نسخة و بالقوة ع \_ المتخيلة .

. . .

الثانى : \_ وفى نسخة والثانية؛ \_ خاصية فى القوة العقلية النظرية، وهو راجع إلى قوة الحدس ، وهو سرعة الانتقال من معلوم إلى معلوم .

فرب ذكى ، إذا ذكر له المدلول تنبه للدليل . وإذا ذكر ـــ وفى نسخة « ذكرت » ـــ له الدليل تنبه للمدلول من نفسه .

و بَالْجُمَلَةَ إِذَا خَطْرِ لَهُ الْحَدِ الْأُوسِطُ تَنبِهُ النَّتِيجَةَ . وَإِذَا خَطْرِ فَى ذَهَنَهُ حَادَ - وَفَى نُسخَةً \$ حَدَا \$ - النَّتِيجَة ، خَطْرِ بِبَالُهُ الْحَدِ الْأُوسِطُ - وَفَى نُسخَةً بِدُونَ عِبَارَة \$ تَنبُهُ لَلْنَتِيجَةً . . . خَطْرِ بِبَالُهُ الْحَدِ الْأُوسِطُ \$ - الْجَامِعُ بِينَ طَوْقُ النَّتِيجَةُ .

والناس في هذا منقسمون:

فنهم من يتنبه بنفسه .

ومنهم من يتنبه بأدنى تنبيه .

ومنهم من لا يدرك من التنبيه إلا بتعب كثير .

ويختلف ذلك بكمية فى جميع المطالب ، أو بعضها ، وفى الكيفية ، حتى يتفاوت فى السرعة والقرب .

فرب ... وفى نسخة بدون عبارة وفرب ٤ ... نفس مقدمة ... وفى نسحة «مقدمة ٤ ... صافية تستمر ... وفى نخسة «تستمد ٤ ... حدماً ... وفى نسخة «حدمها ٤ ... فى جميع المعقولات ، وفى أسرع الأوقات .

فهو النبي الذي له معجزة من القوة النظرية ، فلا يحتاج في المعقولات إلى تعلم

- وفى نسخة « معلم » - بل كأنه متعلم - وفى نسخة « يتعلم » - من نفسه . وهو الذى وصف بأنه :

۹ یکاد زیتها یضیء ، ولو لم تسسه نار ، نورعلی نور ۱ .

الثالث: القوق النفسية العملية ، قد \_ وفي نسخة ؛ وقد ؛ \_ تنتهى إلى حد تتأريب الطبيعات \_ وتتسخر .

ومثاله: أن النفس منا — وفى نسخة والنفس مثلا ، إذا توهمت — وفى نسخة و تولمية » — الأعضاء ، والقوى التى نسخة و تولمية » — الأعضاء ، والقوى التى فيها ، فتحركت — حلى الجلهة المتخيلة المطلوبة ، حتى إذا توهم شيئاً طيب المالق ، تحلبت أشداقة ، وانتهضت القوة الملعبة الفياضة — وفى نسخة و فياضة » — باللعاب من معادنه — وفى نسخة و معادنها » — .

وإذا تصور الوقاع – وفى نسخة ﴿ اللَّهْاعِ ﴾ – انتَّهضت القوة فنشرت الآلة .

بل إذا مشى على جدع ممدود على فضاء ، طرفاه على حائطين ، اشتد وهمه — وفى نسخة ٥ توهمه ، -- للسقوط ، فانفعل الجسم بتوهمه ، وسقط . ولو كان ذلك على الأرض لمشى عليه ، ولم يسقط .

وذلك لأن الجسم - وفى نسخة « الأجسام » - والقوى الجسمانية ، خلقت خادمة مسخرة للنفوس . ويختلف ذلك باختلاف صفاء النفوس وقوتها .

فلا يبعد أن تبلغ قوة النفس إلى حد تخدمه — وفى نسخة و تخدمها و فى أخرى و تبلغها ع — القوة الطبيعية فى غير بدنه ؛ لأن نفسه ليست منطبعة فى بدنه ، إلا أن له نوع نزوع وشوق إلى تدبيره . خلق ذلك فى جبلته؛ فإذا جاز أن تطبيعه أجسام بدنه لم يمتنع أن يطبعه غير بدنه — وفى نسخة و غير بدنية » وفى أخرى و غيره » وفى رابعة بدوبها جميعاً — فيتطلع نفسه إلى هبوب ربح، أو نزول مطر ، أو هجوم — وفى نسخة و هجوع » — صاعقة ، أو تزازل أرض تنخسف — وفى نسخة و هجوع » — صاعقة ، أو تزازل أرض تنخسف — وفى نسخة و هجوع » — صاعقة ،

وذلك موقوف حصوله على حدوث برودة ، أو سخونة ، أو. حركة فى الحواء

وفى نسخة و الهوى ع \_ فيحدث من \_ وفى نسخة و فى ع \_ نفسه تلك السخونة ،
 أو البرودة \_ وفى نسخة و والبرودة ع \_ \_

وتتولد منه هذه الأمور من غير حضور سبب طبيعي ظاهر .

ويكون ذلك معجزة للنبي ، ولكن ــ وفى نسخة ه ولكنه ع ـــ إنما يحصل ذلك فى هواء مستعد للقبول . ولا ينتهى إلى أن ينقلب الخشب حيواناً ، أو ـــ وفى نسخة ه و » ـــ ينشق ـــ وفى نسخة « ينفلق » ـــ القمر الذى لا يقبل الانخراق.

. . .

فهذا مذهبهم فى المعجزات ، ونحن لا ننكر شيئاً نما ذكروه ، وأن ذلك مما يكون للأنبياء ، وإنما ننكر اقتصارهم عليه ، ومنعهم قلب العصا ثعباناً ، وإحياء الموتى وغيره .

فلزم - وفي نسخة ووازم » - الحوض في هذه المسألة :

لإثبات المعجزات .

ولأمر ـــ وفى نسخة ( وأمد ٤ ــ آخر ، وهو ـــ وفى نسخة ١ هو ٤ ــ نصرة ما أطبق عليه السلمون من أن ـــ وفى نسخة بدون كلمة (أن ٤ ـــ الله تعالى قادر على كل شيء ، فلنحض ـــ وفى نسخة ( فلنحصر ٤ ـــ فى المقصود .

## ( ۲۰۵ ) \_ قلت :

أما الكلام في المعجزات فليس فيه للقدماء من الفلاسفة قول ؟ لأن هذه كانت عندهم من الأشياء التي لا يجب أن يتعرض للفحص عنها ، وتجعل مسائل ؟ فأنها مبادئ الشرائع ، والفاحص عنها ، والمشكك فها يحتاج إلى عقوبة عندهم ، مثل من يفحص عن سائر مبادئ الشرائع العامة ، مثل :

هل الله تعالى موجود ؟

وهل السعادة موجودة ؟

وهل الفضائل موجودة ؟

وإنه لا يشك (١) في وجودها .

وأن ــ وفي نسخة « وأى » ــ كيفية وجودها ، هو أمر إلهي معجز عن إدراك العقول الإنسانية .

والعلة في ذلك أن هذه هي مبادئ الأعمال التي يكون بها ــوفي نسخة « منها » ــ الإنسان فاضلا .

ولا سبيل إلى حصول العلم إلا بعد حصول الفضيلة فوجب أن لا يتعرض للفحص ـ وفى نسخة « الفحص » ـ عن المبادىء التي توجب الفضيلة ، قبل حصول الفضيلة .

وإذا كانت الصنائع العلمية \_ وفي نسخة « العملية » \_ لا تتم إلا بأوضاع ومصادرات يتسلمها \_ وفي نسخة « يقبلها » \_ المعلم أولا ؟ فأحرى أن يكون ذلك في الأمور العملية \_ وفي نسخة « العلمية » \_

0 0 0

وأما ما حكاه فى أسباب \_ وفى نسخة « إثبات » \_ ذلك عن الفلاسفة ، فهو قول لا أعلم أحداً قال به إلا ابن سينا<٢٠ .

و إذا صح الوجود ، وأمكن أن يتغير جسم عما ليس بجسم ، ولا قوة في جسم .

بغر \_ وفي نسخة بدون عبارة « بغر » \_ استحالة \_ وفي نسخة

<sup>(</sup>١) هكذا يروى ابن رشد عن الفلاسفة القدماه .

فليس وجود الإله موضع شك عندهم ، وإن حصل أخذ ورد حول صفاته .

وليس وجود السعادة موضع شك عنلهم ، و إن حصل أخذ و رد حول مفهومها .

وليس وجود الفضائل موضّع شك عندهم ، وإن حصل أخذ ورد حول تحديد كنبها وحقيقتها .

كذلك ليس أمر المسجرات مما ينبخى أن يتطاول إليه من لا يحسن القول فيه ، بل هي أمور تتطلق بافتسليم والرضا .

هُكَذَا يروى ابن رشد عن الفلامفة الإغريق ، فليسمع من لم يكن يعرف أن لكبار الفلامفة حديثًا وقفوا عندما، وأقداراً لم يستطيموا أن يتجار زوها، فليست الفلسفة عدواناً على المقدسات ، ولا الفلائاً من القيود ، ولكنها الانزان الذي يعرف لكل شيء قدر.

<sup>(</sup> ٢ ) ابن سينا ابتكر القول في معجزات الأنبياء .

« استحالته » وفي أخرى بدون العبارتين \_ فإن ما \_ وفي نسخة « فأما » \_ أعطى \_ وفي نسخة « يعطى » \_ من ذلك السبب ، مكن \_ وفي نسخة « أو ليس » مكن \_ وفي نسخة « أو ليس » وفي أخرى « إذ ليس » \_ كل ما كان ممكناً في طبعه \_ وفي نسخة « في طبيعة » وفي أخرى « في طبيعته » \_ يقدر الإنسان أن نسخة « في طبيعة » \_ يقدر الإنسان أن نسخة »

فإن الممكن فيحق الإنسان معلوم .

وأكثر المكنات في أنفسها ممتنعة عليه .

فيكون تصديق النبي أن يأتى بخارق ــ وفى نسخة « الحارق » وفى أخرى « بالحارق » ــ هو ــ وفى نسخة « وهو » ــ ممتنع على الإنسان ممكن فى نفسه .

وليس يحتاج في ذلك أن نضع أن الأمور الممتنعة في العقل ممكنة في حتى الإنسان .

وإذا تأملت المعجزات التي صح وجودها ، وجدتها من هذا الحنس . وأبينها (١) في ذلك كتاب الله العزيز الذي لم يكن كونه خارقاً عن طريق السباع ، كانقلاب العصاحية ـ وفي نسخة بدون عبارة «كانقلاب العصى حية » \_

و إنما ثبت كونه معجزاً بطريق الحس والاعتبار لكل إنسان وجد ، ويوجد ، إلى يوم القيامة .

<sup>(</sup>١) ابن رشد يعترف بمعجزات غير القرآن الكرم ، لكنه يرى أن أبين معجزات سيدنا محمد صل اقد عليه رسلم ، هو القرآن الكريم ، وأن غيره من المعجزات ليس فى مثل قوقه ، وذلك أمر لا نظن منصفاً يخالفه فيه .

فلهسع ذلك أرلئك الذين يدورن أن يتشجهوا بالفلاصة ، درن أن يعرفوا الحد الذى وقف عند الفلاسفة فيضر بوا في تيه من المزاع ظائبي أن كل غريب من القرل فهو بالفلسفة أشبه وبها أليق .

ألا فليملموا أمهم سهذه الحرأة الطائشة ، يسيئون شمة الفلسفة هيد أن يضروا الدين في شيء . مالت العالمات حـ ٧

و بهذا فاقت هذه المعجزات وفي نسخة المعجزة السائلة . فليكتف بهذا من لم يقنع بالسكوت عن هذه المسألة .

وليعلم أن طريق الحواص في تصديق الأنبياء طريق آخر قد نبه عليه أبو حامد ـ وفي نسخة « ابن سينا» ـ في غير ما موضع . وهو الفعل الصادر عن الصفة التي بها ـ وفي نسخة « فيها » ـ سمى الني نبياً .

الذي هو الإعلام بالغيوب .

ووضّع الشرّائع الموافقة للحق ، والمفيدة من الأعمال ما فيه سعادة جميع الحلق .

. . .

وأما ما حكاه فى الرؤيا عن الفلاسفة فلا أعلم أحداً قال به من القدماء إلا ابن سينا .

والذي يقول به \_ وفى نسخة بدون عبارة « به » \_ القدماء فى أمر الوحى والرؤيا إنما هو عن الله تبارك وتعالى ، بتوسط موجود روحانى ليس بجسم ، وهو واهب العقل الإنسانى عندهم ، وهو الذي تسميه \_ وفى نسخة « الحدث » \_ منهم ، العقل الفعال ويسمى فى الشريعة ملكاً .

\* \* \*

فلنعد إلى ما ــ وفى نسخة بدون كلمة « ما » ــ قاله فى المسائل الأربع .

## المسألة الأولى •

# · ·

[ ٢٠٦] ــ قال أبو حامد :

الاقتران ــ وفي نسخة ، الافتراق ، ـ بين

ما يعتقد - وفي نسخة و نعتقده ، - في العادة سبباً .

وما يعتقد ... وفي نسخة و نعتقده ، ... مسباً .

ليس ضروريًّا عندنا .

بل كل شيئين – وفي نسخة «كل ذلك شيئان» وفي أخرى «كل ذلك سببان» وفي وابعة «كل ذلك شيء» – ليس هذا ذلك ، ولا ذلك هذا .

ولا إثبات أحدهما متضمن لإثبات الآخر .

ولا نفيه متضمن لنبي الآخر .

فليس من ضرورة وجود أحدهما ، وجود الآخر .

ولا من ضه ورة عدم أحدهما عدم الآخر

مثل ـ وفي نسخة و مثال ذلك ، ـ الري والشرب .

والشبع والأكل .

والاحتراق ــ وفي نسخة ؛ والإحراق ، ــ ولقاء النار .

والنور وطلوع الشمس .

والموت ، وجز ــ وفي نسخة ، وحجز ، ــ الرقبة .

والشفاء ... وفي نسخة بدون عبارة والشفاء ، ... وشرب الله واء .

وإسهال البطن ، واستعمال ــ وفي نسخة ، باستعمال ، ــ المسهل .

وهلم جراً إلى كل المشاهدات من المقترنات في الطبوالنجوم والصناعات . والحرف .

وأن اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه ، لحلقها – وفي نسخة « يخلقها ؛ –

ه وفي نسخة ( الأولى ) وفي أخرى ( مسألة ) وفي رابعة ( المسألة السابعة عشر ) .

على التساوق ، لا ــ وفى نسخة ، ولا ، ــ لكونه ضروريًّا فىنفسه ، غير قابل للفوت ــ وفى نسخة ، الفرق ، ــ بل لتقدير ــ وفى نسخة بدون عبارة ، لتقدير ، ــ

وفى المقدور ـــ وفى نسخة « فى المقدور » ـــ

خلق الشبع دون الأكل ،

وخلق الموت دون جز الرقبة .

وإدامة الحياة مع جز الرقبة .

وهلم جرا إلى جميع المقترنات .

وأنكر الفلاسفة إمكانه ، وادعوا استحالته .

. . .

والنظر في هذه الأمور الخارجة عن الحصر يطول ، فلنعين مثالا واحداً ، وهو :

الاحتراق ، والقطن ــ وفي نسخة ، في القطن ، ــ مثلا ، مع ملاقاة النار .

فإنا نجوز وقوع الملاقاة ــ وفى نسخة «الملاقات» ــ بينهما دون الاحتراق ــ وفي نسخة والإحراق» ــ

ونجوز حدوث انقلاب القطن رماداً محترقاً دون ملاقاة النار ، وهم ينكرون جوازه .

وللكلام — وفى نسخة و والكلام » — فى هذه — وفى نسخة بدون كلمة وهذه و — المسألة ثلاث - وفى نسخة و ثلاثة » — مقامات :

. . .

المقام الأول : \_ وفي نسخة والأول » \_ أن يدعى الحصم أن فاعل الاحراق \_ \_ وفي نسخة والإحراق » \_ هو النار فقط ، وهو فاعل بالطبع لا بالاختيار ، فلا يمكنه الكف عما هو في وفي نسخة بدون كلمة وفي ه \_ طبعه ، بعد ملاقاته على قابل له .

وهذا مما ننكره ، بل نقول : فاعل الاحتراق — وفى نسخة ، الاحتراق ، س بخلق — وفى نسخة ، خلق ، — السواد فى القطن . والتفريق فى أجزائه ، وجعله حراقاً ورماداً ... وفى نسخة «أو رماداً » ... هو الله تعالى ، إما بواسطة الملائكة ، أو بغير واسطة .

فأما \_ وفى نسخة وأما ع \_ النار فهى \_ وفى نسخة دوهى ع \_ جماد لا \_ وفى نسخة وفلا ع \_ فعار لها .

فا الدليل على أنها الفاعل ؟ - وفي نسخة والفاعلة و - وليس لهم - وفي نسخة و له على الدليل إلا مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقاة النار .

والمشاهدة تدل على الحصول عنده ، ولا تدل على الحصول به ــ وفي نسخة ه بها ، ــ وأنه ــ وفي نسخة ، فإنه ، ــ لا علة سواه : إذ لا خلاف في أن ائتلاف ــ وفي نسخة ، انسلاك ، وفي أخرى ، انسلاك ، وفي رابعة بدون العبارتين ــ الروح بالقوى ــ وفي نسخة ، والقوى ، ــ المدركة والمحركة في نطف ــ وفي نسخة ، نطفة ، الحيوانات . ليس يتولد عن الطبائع المحصورة، في الحوارة ، والبرودة ، والرطوبة ، والبيوسة .

ولا أن الأب فاعل الجنين – وفى نسخة و فاعل ابنه ۽ – بإيقاع – وفى نسخة و بإيداع – النطقة في الرحم .

ولا هو فاعل حياته . وبصره ، وسمعه ، وسائر المعانى التي ـــ وفي نسخة والتي هي » ـــ فيه .

ومعلوم أنها موجودة عنده لم يقل أحد ... وفى نسخة ١ ولم نقل ٤ ... إنها موجودة به .

بل وجودها من جهة الأول :

إما بغير واسطة .

وإما بواسطة الملائكة الموكلين بهذه الأمور الحادثة .

وهذا مما يقطع به الفلاسفة القائلون بالصانع .

والكلام ــ وفي نسخة و فلا كلام ، ــ معهم .

فقد تبين أن الوجود عند الشيء لا يدل على أنه ـــ وفى نسخة 3 لا يدل أنه ﴾ ــ موجود به .

بل نبين -- وفي نسخة 1 يتبين 1 -- هذا بمثال ، وهو أن الأكمه ، لو كان

فى عينيه — وفى نسخة دعينه ، — غشاوة ، ولم يسمع من الناس الفرق بين الليل والنهار ، لو انكشفت الغشاوة عن عينيه — وفى نسخة دعينه » — نهاراً ، وفتح أجفانه فرأى الألوان ، ظن أن الإدراك الحاصل فى عينيه — وفى نسخة دعينه » — لعمور — وفى نسخة دبصور » وفى أخرى وتصور » — الألوان ، فاعله فتح البهر ، وأنه .

مهما كان بصره سليماً ومفتوحاً .

والحجاب مرتفعاً .

والشخص المقابل — وفى نسخة القابل ع — متلوناً — وفى نسخة و مسلوباً ع ... فيلزم لا محالة أن يبصر .

ولا يعقل أن لا ــ وفي نسخة و أنه لا ، ــ يبصر .

حتى إذا غربت الشمس ، وأظلم الهواء علم أن نور الشمس هو السبب في. انطباع الألوان في بصره .

فن أين يأه ن الحصم وفي نسخة « الحكم » — أن يكون في المبادئ الوجود ، علل وأسباب تفيض مها هذه الحوادث عند حصول ملاقاة — وفي نسخة « ملاقات » — يبها . إلا أنها ثابتة ليس تنعدم ، ولا هي أجسام متحركة ، فتغيب ولو انعدمت أو غابت ، لأدركتنا التفرقة ، وفهمنا أن ثم سبباً وراء ما شهدال ، — وفي نسخة « شاهدانا » — وفي نسخة « شاهدانا » —

وهذا ما ... وفي نسخة بدون كلمة « ما » ... لا غرج ... وفي نسخة « يخرج » ... عنه ... وفي نسخة « منه » ... على قياس أصلهم .

. . .

ولهذا اتفق محققهم على أن هذه الأعراض والحوادث التى تحصل عند وقوع الملاقاة \_ وفى نسخة «ملاقات» \_ يين الأجسام ، وعلى الجملة ، عند اختلاف نسبها ، إنما تفيض من عند واهب الصور ، وهو ملك ، أو ملائكة ، حتى قالوا: انطباع صورة \_ وفى نسخة «صور» \_ الألوان فى العين ، يحصل من جهة واهب الصور .

وإنما طلوع الشمس ــ وفي نسخة ( الجسم ) ـــ

والحدقة السليمة.

والحسم المتلون .

معدات ومهيئات لقبول المحل هذه الصورة ــ وفى نسخة « الصور ٣ –

وطردوا هذا في كل حادث .

وهذا ـــ وفى نسخة « وبهذا » ـــ يبطل دعوى من يدعى أن النار هى الفاعلة للاحتراق ـــ وفى نسخة « للإحراق » ـــ

والحبز هو الفاعل للشبع .

والدواء هو الفاعل للصحة .

إلى غير ذلك من الأسباب .

[ ۲۰۲] \_ قلت :

أما إنكار وجود الأسباب الفاعلة التي تشاهد في المحسوسات فقول سفسطائي .

والمتكلم بذلك :

إما جاحد بلسانه لما \_ وفي نسخة « ولا » \_ في جنانه .

و إما \_ وفى نسخة و أو ، \_ منقاد لشبه سفسطائية عرضت له فى ذلك .

ومن ينفي ذلك ــ وفى نسخة بدون عبارة « ومن ينفى ذلك » ــ فليس يقدرأن يعترف أن كل فعل لا بد له من فاعل .

. . .

وأما أن هذه الأسباب \_ وفى نسخة « الأشياء ، \_ مكتفية بنفسها \_ وفى نسخة « بأنفسها » \_ فى الأفعال الصادرة عنها ، أو وفى نسخة « و » \_ إنما \_ وفى نسخة « ما » \_ تتم أفعالها بسبب من خارح إما مفارق، وإما غر مفارق.

فأمر ليس معروفاً بنفسه ، وهو مما يحتاج إلى بحث وفحصٰ كثير .

. . .

وإن ألفوا هذه الشبهة فى الأسباب الفاعلة التى يحس أن بعضها يفعل بعضاً ، لموضع ما ههنا من المفعولات \_ وفي نسخة « المعقولات » \_ التى لا يحس فاعلها \_ وفى نسخة بدون عبارة « بعضها يفعل بعضاً لموضع . . . التى لا يحس فاعلها » \_ فإن ذلك ليس بحق ؛ فإن التى لا تحس أسبامها إنما صارت مجهولة من أنها لا تحس لها أسباب .

فإن كانت الأشياء التي لا تحس لها أسباب مجهولة بالطبع ومطلوبة ، فما ـ وفي نسخة « فيا » ـ ليس بمجهول ، فأسبابه محسوسة ، ضرورة .

وهذا من فعل من لا يفرق بين المعروف بنفسه ، والمجهول فما أتى به في هذا الباب مغالطة سفسطائية .

. . .

وأيضاً فماذا يقولون في الأسباب الذاتية التي لا يفهم الموجود إلا بفهمها .

فإنه \_ وفى نسخة بزيادة « ليس » \_ من المعروف بنفسه أن للأشياء \_ وفى نسخة « الأشياء » \_ دوات وصفات ، هى الى اقتضت الأفعال الخاصة بموجود \_ وفى نسخة « موجود » \_ موجود ، وهى التى من قبلها اختلفت ذوات الأشياء . وأساؤها وحدودها .

فلولم یکن لموجود موجود فعل یخصه، لم یکن له طبیعة تخصه ــ وفی نسخة بدون عبارة « تخصه » ــ ولولم يكن لهطبيعة تخصه ـ وفي نسخة بدون عبارة « تخصه هـ لما كان له اسم يخصه ولا حد .

وكانت الأشياء كلها شيئاً واحداً ، ولا شيئاً واحداً .

لأن ذلك الواحد بسأل عنه:

هل له فعل واحد يخصه ، أو \_ وفي نسخة ، و ، \_ انفعال ىخصە ؟

أوليس له ذلك ـ وفي نسخة « كذلك » ـ

فإن كان له فعل يخصه فهنا أفعال خاصة صادرة عن طبائع خاصة .

وإن لم يكن له فعل يخصه واحد ، فالواحد ليس بواحد . وإذا ارتفعت طبيعة الواحد ، ارتفعت طبيعة الموجود .

وإذا ارتفعت طبيعة الموجود . لزم العدم .

وأما أهل الأفعال الصادرة عن موجود موجود .

ضرورية الفعل فيما شأنه أن يفعل فيه ــ وفى نسخة « منه » وفي أخرى وعنه ١ - ؟

أو هي أكثرية ؟

أو فيها الأمران جميعاً ؟

فطلوب يستحق الفحص عنه ؛ فإن الفعل والانفعال الواحد

بين كل شيئين من الموجودات ، إنما يقع \_ وفي نسخة ، يضع ، \_ بإضافة ما ، من الإضافات التي لا تتناهى ، فقد تكون إضافة تابعة لإضافة ؛ ولذلك لا يقطع على أن \_ وفي نسخة بدون كلمة « أن » \_ النار إذا دنت من جسم حساس ، فعلت ولابد ؛ لأنه لا يبعد أن يكون هنالك موجود يوجد له إلى ... وفى نسخة « في » \_ الحسم الحساس إضافة تعوق ــ وفى نسخة « تقوى» ــتلك الاضافة الفاعلة للنار ، مثل ما يقال فى حجر الطلق وغمره .

لكن هذا ليس يوجب سلب النار صفة الإحراق ، ما دام باقياً لها اسم النار وحدها .

. . .

وأما أن الموجودات المحدثة لها أربعة أسباب :

فاعل . ومادة . وصورة . وغاية .

فذلك شيء معروف بنفسه .

وكذلك كونها ضرورية فى وجود المسببات ، وبخاصة التى هى جزء من الشيء المسبب.

أعنى التي سماها \_ وفي نسخة « سموها » » \_ قوم : مادة .

وقوم شرطاً ومحلا ــ وفي نسخة « شرطاً لا محالة » ــ

والتي يسمها قوم صورة ـ وفي نسخة بدون عبارة ، « والتي يسمها قوم صورة » ـ

وقوم صفة نفسية .

والمتكلمون يعترفون بأن ههنا شروطاً هى ضرورية فى حق المشروط . مثل ما يقولون : إن الحياة شرط فى العلم ــ وفى نسخة «العالم » ــ

وكذلك ــوفى نسخة «كذلك» ــ يعترفون بأن للأشياء حقائتى ، وحدوداً ، وأنها ضرورية فى وجود الموجود .

ولذلك \_ وفى نسخة ، وكذلك ، \_ يطردون الحكم فى ذلك \_ وفى نسخة بدون عبارة « فى ذلك ، \_ فى الشاهد والغائب ، على مثال واحد .

وكذلك يفعلون في اللواحق اللازمة .. وفي نسخة بدون كلمة

اللازمة » – لحوهر الشيء . وهو الذي يسمونه الدليل ، مثل
 ما يقولون : إن الأتقان – وفي نسخة « الاتفاق » – في الموجود يدل
 على كون الفاعل عاقلا .

وكون الموجود مقصوداً به .. وفي نسخة « مقصوراً به » .. غاية ما يدل على أن الفاعل له .. وفي نسخة بدون عبارة « له » .. عالم به . والعقل ليس هوشيء .. وفي نسخة « شيئاً » .. أكثر من إدراكه الموجودات بأسباما . وبه يفترق من سائر القوى المدركة .

فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل.

وصناعة المنطق تضع وضعاً أن ههنا .

أسباباً ومسببات .

وأن المعرفة بتلك المسببات لا تكون على اليّام إلا بمعرفة أسبابها فرفع هذه الأشياء هو \_ وفى نسخة « هى » \_ مبطل للعلم ، ورفع له \_ وفى أخرى بدون العبارتين \_ ، فإنه يلزم أن لا يكون ههنا شىء معلوم أصلا علماً حقيقياً ؟ بل إن كان فظنون ، ولا يكون ههنا برهان ، ولاحد أصلا .

وترتفع أصناف المحمولات الذاتية التي منها تأتلف البراهين .

ومن يضع أنه ولا علم واحد ضرورى ، يلزمه أن لا يكون قوله هذا ضرورياً .

. . .

وأما من يسلم .

أن \_ وفى أنسخة بدون كلمة « أن » \_ ههنا أشياء بهذه الصفة . وأشياء ليست ضرورية ، وتحكم النفس عليها حكما ظنياً . وتوهم أنها ضرورية ، وليست ضرورية .

فلا بنكر الفلاسفة ذلك.

فإن سموا مثل هذا ، عادة ، جاز ، و الا ــ وفي نسخة « ولا » وفي أخرى بدون العبارتين في أدرى ما يريدون باسم العادة ؛ هل يريدون ــ أنها عادة الفاعل ؛ أو عادة المجودات ؟

أو عادتنا ؟ ــ وفى نسخة « عادة » وفى أخرى عادتهم ــ عند الحكم على هذه الموجودات .

ومحالاً أن يكون لله تعالى عادة ؛ فإن العادة ملكة يكتسمها الفاعل ، ترجب تكرر ــ وفي نسخة « تكرار » ــ الفعل منه على الأكثر ، والله عز وجل يقول :

[وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللهِ تَبْدِيلاً] .

[وَلَنْ تُجَدُّ لِسُنَّةِ اللهِ تَحْوِيلًا] .

وإن أرادواً أنها عادة للموجَودات ، فالعادة لا تكون إلا لذى النفس .

وإنكانت فى غير ذى نفس ، فهي فى الحقيقة طبيعة .

وهذا غير ممكن ، أعنى أن يكون للموجودات طبيعة تقتضى أبيء.

إما ضرورياً ، وإما أكثرياً .

وإما أن تكون عادة لنا فى الحكم على الموجودات ؛ فإن هذه العادة ليست شيئاً أكثر من فعل العقل الذى يقتضيه طبعه ، وبه صارالعقل عقلا .

وليس تنكر الفلاسفة مثل هذه العادة ، فهو لفظ مموه ، إذا حقق لم يكن تحته معنى إلا أنه فعل وضعى ، مثل ما ــ وفى نسخة بدون كلمة « ما » \_ نقول : جرت \_ وفى نسخة « جارت» \_ عادة فلان أن يفعل كذا وكذا يريد \_ وفى نسخة « يرون » وفى أخرى « يريدون » \_ أنه يفعله فى الأكثر .

و إن كان هذا هكذا ، كانت الموجودات كلها وضعية ، ولم يكن هناك حكمة أصلا من قبلها ينسب ـ وفى نسخة «نسبت» ـ إلى الفاعل أنه حكم .

. .

فكما قلنا: لا ينبغى أن يشك فى أن هذه الموجودات قد \_ وفى نسخة بدون كلمة « قد » \_ تفعل بعضها بعضاً ، ومن بعض ، وأنها ليست مكتفية \_ وفى نسخة « مكتفة » \_ بأنفسها \_ وفى نسخة « الفاعل » \_ بل بفاعل من خارج ، فعله شرط فى فعلها ، بل فى وجودها فضلا عن فعلها .

. . .

وأما ما جوهر هذا الفاعل ، أو الفاعلات ؟ ففيه اختلاف الحكماء من وجه ، ولم يختلفوا من وجه .

وذلك أنهم كلما اتفقوا على :

أن الفاعل الأول هو ــ وفى نسخة بدون كلمة « هو » ــ برىء عن المادة .

وأن هذا الفاعل فعله شرط فى وجود الموجودات ، وفى وجود أفعالها .

وأن هذا الفاعل يتناول فعله هذه الموجودات بوساطة معقول له ــ وفى نسخة و مفعول له ء ــ هو غير هذه الموجودات .

فبعضهم جعله الفلك فقط.

و بعضهم جعل مع الفلك موجوداً آخر بريئاً من الحيولي ، وهو الذي يسمونه ــ وفي نسخة « يسمون » ــ واهب الصور ــ وفي نسخة « الصورة » ــ ــ

والفحص عن هذه الآراء ليس هذا موضعه .

وأشرف ما تفحص(١) عنه الفلسفة ــ وفى نسخة « الفلاسفة » ــ هو هذا المعنى .

فإن كنت ممن يشتاق إلى هذه الحقائق فاسلك ــ وفى نسخة بزيادة « إلى » ــ الأمر من بابه .

4 9 0

وإنما وقع اختلافهم فى حدوث الصور الجوهرية ، وبخاصة النفسانية ـ وفى نسخة « نفسانية » ـ لأنهم لم يقدروا ـ وفى نسخة « لأنهم يقدرون » ـ أن ينسبوا هذه إلى الحار والبارد ، والرطب واليابس التي هى ـ وفى نسخة « التي من » وفى أخرى التي هى من » ـ أسباب ما تحدث ههنا من الطبائع عندهم ـ وفى نسخة بدون عبارة « عندهم » ـ ونفسد .

والدهرية هم الذين ينسبون كل ما يظهر ههنا مما ليس له سبب ظاهر ـ وفى نسخة « مما ليس ينسب » \_ إلى الحار والبارد - وفى نسخة « البارد والحار » \_ ولوطب واليابس .

. ويقولون : إن \_ وفى نسخة « إنه » \_ عند ما تمتزج هذه الاسطقسات امتزاجاً ما \_ وفى نسخة « امتزاجات » \_ تحدث هذه الأشياء على أنها تابعة لتلك الأمزجة . مثل ما تحدث الألوان وسائر الأعراض .

وقد عنيت الفلاسفة بالرد على هؤلاء.

\* \* \_\_\_\_

<sup>(</sup>١) موضوع الفلسفة عند ابن رشد .

[ ٢٠٧] — المقام الثانى : - وفي نسخة « قال أبو حامد : المقام الثانى » - : مع من يسلم — وفي نسخة « سلم » - أن هذه الحوادث تفيض عن - وفي نسخة « من » - مبادى الحوادث . ولكن الاستعداد لقبول الصور - وفي نسخة « هذه الصور » - يحصل بهذه الأسباب المشاهدة الحاضرة ، إلا أن تلك - وفي نسخة « تيك » - المبادئ أيضاً تصد رالأشياء عنها باللزوم والطبع ، لا على سبيل التروى والاختيار ، صدور - وفي نسخة « كصدور » - النور من الشمس .

وإنما افترقت المحال فى القبول لاختلاف استعدادها ؛ فإن الجسم الصقيل يقبل شعاع الشمس ويرده حتى يستضيء به موضع آخر .

والمدر لا يقبل ـــوفى نسخة بزيادة « هذا » ـــ

والهواء لا يمنع نفوذ نوره . والحجر يمنع .

وبعض الأشياء يلين بالشمس ، وبعضها يتصلب .

وبعضها يبيض كثوب القصار ، وبعضها يسود كوجمه .

والمبذأ واحد ، والآثار مختلفة ؛ لاختلاف الاستعدادات في المحل .

فكذا مبادئ الوجود فياضة بما هو صادر منها ، لامنع عندها ولا بحل ، وإنما التقصير في ـــ وفي نسخة ٥ من ٤ ـــ القوابل .

وإذا كان كذلك ، فهما فرضنا النار بصفتها ، وفرضنا قطعتين مباثلتين ، لاقتا النار على وتيرة واحدة ، فكيف يتصور أن تحترق إحداهما دون الأخرى ، وليس ثم اختيار .

وعن هذا المعنى أنكروا وقوع إبراهيم عليه السلام فىالنار ، مع عدم الاحتراق، ويقاء النار ، ناراً .

وزعموا أن ذلك لا يمكن إلا بسلب الحرارة من النار ؛ وذلك يحرجها ... وفي نسخة « كونه ، ... ناراً ، أو بقلب ... وفي نسخة « كونه ، ... ناراً ، أو بقلب ... وفي نسخة « يغلب » ... إبراهيم عليه السلام ورده ... وفي نسخة « وبدنه ، ... حجراً ، أو شيئاً لا يؤثر فيه النار .

ولا هذا ممكن .

ولا ذاك ممكن .

[۲۰۸] \_ قلت .

إن من زعم من الفلاسفة أن هذه الموجودات المحسوسة ليست فاعلة بعضها في بعض ، وإنما ــ وفي نسخة «إنما » ــ الفاعل لها مبدأ من خارج ، فهو لا يقدرأن يقول : ــ وفي نسخة «يفعل » ــ إن الذي يظهر من فعل بعضها في بعض هو أمر كاذب بالكل ، ولكن يقول : إنها ــ وفي نسخة بدون عبارة «إنها » ــ تفعل ــ وفي نسخة « تعقل » ــ بعضها في بعض استعداداً لقبولها الصور عن المبدأ الذي من خارج .

ولكن لست أعلم أحداً قال سهذا من الفلاسفة على الاطلاق ولكن لست أعلم أحداً قال سهذا من الفلاسفة على الاطلاق وإنما قالوا ذلك في الصور وفي نسخة بدون عبارة « فلا » \_ فإسهم كلهم متفقون على أن الحرارة تفعل حرارة مثلها . وكذلك سائر الكيفيات الأربع ، لكن \_ وفي نسخة « الأربع ، لا » \_ من حيث يحفظ مها حرارة النار الاسطقسية ، والحرارة التي تصدر من الأجرام السهاوية .

. . .

وأما ما نسبه إلى الفلاسفة من أن المبادئ المفارقة تفعل بالطبع ، لا بالاختيار ، فلم يقل به أحد يعتدبه ، بل كل ذى علم فاعل عندهم باختيار .

لكن لموضع الفضيلة التي هنالك لا يصدر عندهم من الضدين لا أفضلهما .

واختیارها لیس لشیء ـ ویی نسخة « بشیء » \_ یکمل ـ وفی نسخة « یکل » \_ ذواتها ؛ إذ کان لیس فی ذاتها ـ وفی نسخة « لذاتها » \_ نقص ؛ بل لیکمل به من الموجودات من فی طباعه ــ وفى نسخة و طباعها » ــ نقص ــ وفى نسخة بدون عبارة و بل ليكمل به . . . طباعه نقص » ــ

0.0

وأما ما \_ وفي نسخة بدون كلمة « ما » \_ نسبه من الاعتراض على معجزة إبراهيم عليه السلام \_ وفي نسخة بدون عبارة « عليه السلام » \_ فشيء لم يقله \_ وفي نسخة « لا يقوله » \_ إلا الزنادقة (١) من أهل السلام ؛ فإن الحكماء من الفلاسفة \_ وفي نسخة « الحكماء والفلاسفة » \_ ليس يجوز عندهم التكلم ولا الحدل ، في مبادئ الشرائع ، وفاعل ذلك عندهم محتاج \_ وفي نسخة « يحتاج » \_ إلى الأدب الشديد .

وذلك أنه \_ وفى نسخة « أنهم » \_ لما كانت كل صناعة لما مبادئ وواجب \_ وفى نسخة « فواجب » \_ على الناظر فى تلك الصناعة أن يسلم مبادئها ، ولا يعرض \_ وفى نسخة « لا يتعرض » \_ لها بننى ولا بإبطال ، كانت الصناعة العملية الشرعية أحرى بذلك ؛ لأن المشى على الفضائل الشرعية هو \_ وفى نسخة « وهو » \_ ضرورى عندهم ، ليس فى وجود الإنسان بما هو إنسان عالم ؛ ولذلك يجب على كل إنسان أن يسلم مبادئ الشريعة ، وأن يقلد فيها ، ولابد ، الواضع \_ وفى نسخة « هذا الواضع » \_ لها ؛ فإن جحدها والمناظرة فيها مبطل نسخة « هذا الواضع » \_ لها ؛ فإن جحدها والمناظرة فيها مبطل \_ وفى نسخة « مبطلان » \_ لوجود الإنسان ؛ ولذلك وجب قتل الزنادقة.

فالذي يجبأن يقال فيها: إن مبادئها هي ـ وفي نسخة ٥ هو ٥ ـ

 <sup>(</sup>١) هكذا يصرح ابن رشد بأن من ينكر مميزة إيراهيم هو زنديق ، وفير مميزة إيراهيم عثل
 معجزة إيراهيم . ألا فليملم ذلك من ينشبه بالفلامة دون أن يعرف ما يقول الفلامة .

أمور إلهية تفوق العقول الانسانية فلابدأن \_ وفى نسخة « من أن » \_ يعترف بها ، مع جهل أسبامها ؛ ولذلك لا نجد أحداً من القدماء تكلم فى المعجزات ، مع انتشارها وظهورها فى العالم ؛ لأنها مبادى \* تثبيت الشرائع .

والشرائع مبادئ الفضائل.

ولا فيا يقال منها \_ وفى نسخة « فيها » \_ بعد الموث . فإذا نشأ الانسان على الفضائل الشرعية ، كان فاضلا بإطلاق . فإن تمادى به \_ وفى نسخة « له ي الزمان والسعادة إلى أن يكون من للعلماء الراسخين \_ وفى نسخة « الراسخين به » \_ فى العلم ، فعرض له تأويل فى مبدأ من مبادئها ، ففرضه \_ وفى نسخة « فغرضه» وفى أخرى « فيجب عليه » \_ أن لا يصرح بذلك التأويل ، وأن يقول فيه كما قال الله سبحانه .

[ والرَّاسخونَ في العلم يقولونَ آمنا بهِ كلُّ من عِندِ ربِّنا]. هذه هي حدود الشرائع ، وحدود العلماء .

\* \*

[۲۰۸] ـــ قال أبو حامد :

والجواب له مسلكان :

الأول : أن نقول : لا نسلم أن المبادئ ليست – وفي نسخة و ليس ، وفي أخرى بدون المبارتين – نفعل بالاختيار – وفي نسخة وباختياري ، –

وأن الله تعالى لا ـــ وفى نسخة بدون كلمة ﴿ لا ﴾ ـــ يفعل بالإرادة .

وقد فرغنا عن إبطال دعواهم في ذلك ، في مسألة حدث العالم .

فإذا \_ وفى نسخة « وإذا » \_ ثبت \_ وفى نسخة « أثبت » \_ أن الفاعل يخلق الاحتراق \_ وفى نسخة « إرادته » \_ عند الاحتراق \_ وفى نسخة « إرادته » \_ عند ملاقاة القطنة \_ وفى نسخة « العطنية » \_ النار ، أمكن فى العقل أن لا يخلق مع وجود الملاقاة \_ وفى نسخة « الملاقات » \_ \_ .

[۲۰۸] \_ قلت:

الذى وضع ههنا أنه قد ثبت \_ وفى نسخة « تثبت » \_ إسهاماً \_ وفى نسخة « إنما » \_ للخصم هو الذى يدافع به \_ وفى نسخة « يرافع به » \_ الحضم ، ويقول : لا دليل عليه .

و و أن الفاعل الأول يفعل الاحراق دون واسطة خلقها ؛ لتكون من \_ وفي نسخة « لتكوين في » \_ النار ؛ فإن دعوى مثل هذا ترفع \_ وفي نسخة » تدفع » \_ الحس في وجود الأسباب والمسبات فلا يشك أحد من الفلاسفة في أن \_ وفي نسخة « الفلاسفة أن » \_ الاحراق الواقع في القطن من النار \_ وفي نسخة « من النار في القطن » \_ مثلا ، أن النار هي الفاعلة له ، لكن لا بإطلاق ، بل القطن » \_ مئلا ، أن النار هي الفاعلة له ، لكن لا بإطلاق ، بل من قبل مبدأ من خارج هوشرط في وجود النار فضلا عن \_ وفي نسخة « على » \_ إحراقها ، وإنما يختلفون في هذا المبدأ ما هو ؟ هل هو \_ وفي نسخة بدون كلمة « هذا » \_ مفارق .

أو هو واسطة بين الحادث والمفارق سوى النار ؟

٢ ٢٧٠٩ ... قال أبو حامد ، مجيباً عن الفلاسفة :

فإن قيل : هذا \_ وفى نسخة و فهذا » \_ يجر إلى ارتكاب محالات شنيمة ؛ فإنه إذا أنكرتم \_ وفى نسخة و أنكرت » \_ لزوم المسببات عن أسبابها \_ وأضيفت \_ وفى نسخة و وأضيف على إلى إرادة محترعها .

ولم يكن للإرادة أيضاً منهج مخصوص متعين ، بل أمكن تفننه وتنوعه ـ وفى نسخة و بل بعينه وبنوعه وفى أخرى و بل بعينه وبنوعه وقت الفعل » ـ فليجوز كل واحد منا أن يكون بين يديه سباع ضارية ، ونيران مشتعلة ، وجبال راسية وأعداء مستعدة بالأسلحة وهو لا يراها ؛ ، لأن الله تعالى ليس يخلق الرؤية له .

ومن وضع كتاباً في بيته ، فليجوز أن يكون قد انقلب عند رجوعه إلى بيته

غلاماً أمرد عاقلا متصرفاً ــ وفى نسخة بدون «أمرد متصرفاً» ــ أو انقلب حيواناً.

ولو ـــ وفى نسخة ﴿ أُولُو ﴾ ـــ ترك غلاماً فى بيته فليمجوز انقلابه كلباً ، أو توك الرماد ، فليجوز انقلابه مسكاً ، أو انقلاب الحمجر ذهباً ، والذهب حجراً .

وإذا سئل عن شيء من هذا ، فينبغي أن يقول : لا أدرى ما فى البيت الآن ؟ وإنما القدر الذى أعلمه أنى تركت فى البيت كتاباً ، ولعله الآن فرس ، وقد لطخ بيت الكتب ببوله ، وروئه .

وأنى تركت فى البيت خبزة – وفى نسخة دجرة من الماء ، – ولعلها انقلبت شجرة تفاح ؛ فإن الله تعالى قادر على كل شىء .

وليس من ضرورة الفرس أن \*يخلق من النطفة .

ولا من ضرورة الشجرة أن تبخلق من البذر .

بل ليس من ضرورته ، أن يخلق من شىء — وفى نسخة 1 يخلق الشيء 1 — فلعله خلق أشياء لم يكن لها وجود من قبل .

بل إذا نظر إلى إنسان لم يره إلا — وفى نسخة الله ٤ — الآن ، وقيل له : هل هذا مولود ؟ فليتردد وليقل ؛ يحتمل أن يكون بعض الفواكه فى السوق ، قلد انقلب إنساناً ، وهو ذلك الإنسان ؛ فإن الله قادر على كل شيء ممكن .

وهذا ممكن .

فلا بد من التردد فيه . وهذا فن يتسم الهجال في تصويره .

وهذا القدر كاف \_ وفي نسخة بزيادة ﴿ فيه ﴾ \_ .

ولما حكى(١١) هذا الكلام عن الفلاسفة ، أتى بجواب فقال :

والحواب : أن نقول : إن ثبت أن الممكن كونه لا يجوز أن يخلق ـــ وفي نسخة « يطلق » \_ للإنسان علم بعدم كونه ، لزم هذه المجالات كلها ـــ وفي نسخة بدون عبارة « كلها » \_\_

<sup>(</sup>١) أي أبر حامد .

ونحن لا نشك في هذه الصور -- وفي نسخة الصورة ع -- التي أوردتموها ؛ فإن الله تعالى خلق لله تعالى خلق المدور الله تعالى خلق المدور الله تعالى خلق المدور واجبة ، بل هي ممكنة يجوز أن تقع ، ويجوز أن لا تقع -- وفي نسخة بدون عبارة ويجوز أن تقع ، ويخوز أن تقع ، ويخوز أن تقع ، ويخوز أن تقع ، ويضع لله تنا منه .

بل يجوز أن يعلم نبى من الأنبياء بالطرق التى ذكروها ، أن فلاتاً لا – وفى نسخة بدون كلمة و لا ، ويقلم عدم نسخة بدون كلمة و لا ، ويقدم من سفره غداً . وقدومه ممكن . ولكن يعلم عدم وقوع ذلك الممكن ، بل كما ينظر إلى العامى فيعلم أنه ليس يعلم الغيب فى أمر من الأمور ولا يدرك المعقولات من غير تعلم .

ومع ذلك فلا ينكر أن تتقوى نفسه وحدسه بحيث يدوك ما يدركه الأنبياء على ما اعترفوا بإمكانه ، ولكن يعلمون أن ذلك الممكن لم يقع ؛ فإن خرق الله تعالى العادة بإيقاعها فى زمان خرق العادات — وفى نسخة بزيادة ﴿ وَفِهَا ﴾ — انسلت هذه العادم عن القلوب ، ولم يخلقها .

فلا مانع إذن من أن يكون الشيء ممكناً فى مقدورات الله سبحانه وتعالى ، ويكون قد جرى فى سابق علمه أنه لا يفعله مع إمكانه فى بعض الأوقات .

ويخلق لنا العلم بأنه ليس يفعله في ذلك الوقت .

فليس – وفي نسخة ووليس » – في هذا الكلام إلا تشنيع – وفي السخة ه تشيع » – محض

[۲۰۹] ـ قلت :

أما إذا سلم المتكلمون أن الأمور المتقابلة فى الموجودات ممكنة على السواء .

وأنها كذلك عند الفاعل.

و إنما يتخصص أحد المتقابلين بإرادة فاعل ـ وفي نسخة «الفاعل» ـ ليس لارادته ضابط يجرى عليه ، لا دائماً ، ولا في الأكثر .

فكل ما ازم المتكلمين من الشفاعات يلزمهم .

وذلك أن العلم اليقيني هو معرفة الشيء على ما هو عليه ؛ فإذا لم يكن في الوجود \_ وفي نسخة « الموجود » وفي أخرى « الموجودات » \_ لا إمكان المتقابلين في حق القابل والفاعل \_ وفي نسخة بدون عبارة « والفاعل » \_ فليس ههناعلم \_ وفي نسخة « شيء » \_ ثابت بشيء \_ وفي نسخة « لشيء » \_ أصلا . ولا طرفة عين ، إذا وضنا الفاعل مهذه الصفة متسلطاً على الموجودات:

مثل الملك الحائر ، وله المثل الأعلى ، الذى لا يعتاص ــ وفى نسخة « يعتاض » ــعليه شى ء فى مملكته ، ولا يعرف منه قانون يرجع إليه ، ولا عادة ؛ فان أفعال هذا الملك يلزم أن تكون محهولة بالطبع . وإذا وجد عنه فعل ، كان استمرار ــ وفى نسخة « استمرار فان » ــ وجوده فى كل آن مجهولا ــ وفى نسخة « مجهول » ــ بالطبع .

وانفصال أبى حامد من هذه المحالات بأ ن الله تعالى ، لوخلق لنا علماً بأن هذه الممكنات لا تقع إلا فى أوقات مخصوصة ، كأنك قلت : وقت المعجزة ليس بانفصال .

صحيح ؛ وذلك أن العلم المخلوق فينا إنما هو أبدآ شيء تابع لطبيعة الموجود ؛ فإن الصادق هو أن يعتقد في الشيء أنه على الحال التي هو عليها في الوجود .

ُ فإن كَان لنا في هذه المكنات علم ، فني ــ وفي نسخة « فهي» ــ الموجودات الممكنة حال « هي التي يتعلق بها علمنا .

وذلك إما من قبلها ــ وفى نسخة « من قبل » ــ أنفسها . أو من قبل الفاعل .

أومن قبل الأمرين .

وهي التي يعبرون عنها بالعادة .

و إذا \_ وفى نسخة و وإذ » \_ استحال وجود هذه الحال المسهاة عادة فى الفاعل الأول ، فلم يبق أن تكون إلا فى الموجودات ، وهذه هى التى يعبر عنها ، كما قلنا ، الفلاسفة \_ وفى نسخة وللفلاسفة » \_ بالطبعة .

وكذلك \_ وفى نسخة « ولذلك » \_ علم الله تعالى بالموجودات ؛ وإن كان \_ وفى نسخة « كانت » \_ علة لها ، فهى أيضاً لازمة لعلمه ؛ ولذلك لزم أن يقع الموجود على وفق علمه .

فإن العلم بما هوعلم لا يتعلق بما ليس له طبيعة محصلة . وعلم الخالق هو السبب في حصول ثلث الطبيعة للموجود – و

وعلم الحالق هو السبب في حصول ثلاث الطبيعة الموجود - و نسخة « الموجودة » - التي - وفي نسخة « الذي » - هو مها متعلق فجهلنا نحن بالمكنات إنما هو من قبل جهلنا بهذه الطبيعة التي تقتضى له الوجود أو عدمه - في نسخة « وعدمه » - فإنه لوكانت المتقابلات في الموجودات على السواء من قبل أنفسها - وفي نسخة « نفسها » - ومن قبل الأسباب الفاعلة لها ، لكان يلزم:

إما أن لا توجد ، ولا تعدم .

أو توجد وتعدم معاً .

وإذا كان ذلك كذلك ، فلابد أن يترجح أحد المتقابلين فى الله والعلم بوجود تلك الطبيعة ، هى التى \_ وفى نسخة « التى هى » \_ توجب أحد المتقابلين على \_ فى نسخة « أغنى » \_ التحصيل .

والعلم المتعلق بها هو :

إما علم متقدم ــ وفى نسخة « العلم المتقدم » ــ علمها ــ وفى نسخة « وهى » ــ العلم الذى هى معلولة عنه ، وهو العلم القدم .

أو العلم التابع لها ، وهو العلم الغير القديم .

والوقوف على الغيب ليس لهو شَيثًا أكُّثر من الاطلاع على هذه الطمعة .

وحصول العلم لنا فها ليس عندنا دليل يتقدم علما .

هو \_ وفى نسخة « وهو » \_ اللدى يسمى للناس رؤيا ، وللأنبياء وحياً .

والارادة الأزلية ، والعلم الأزلى ، هي الموجبة في الموجودات لهذه الطبيعة .

وهذا هومعنى قوله سبحانه وتعالى:

[ قُلُ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَواتِ وَالْأَرْضِ ٱلْغَيْبَ إِلاَّ اللهُ . وهذه الطبيعة قد تكو واجبة .

وقد يكون حدوثها على الأكثر .

والمنامات والوحى ، كما قلنا ، إنما هو إعلام بهذه الطبيعة . الموجودات الممكنة ، والصنائع التى تدحى تقدمة المعرفة بما يوجد فى المستقبل إنما عندها آثار فزرة ـ وفى نسخة « عندها أثر » ـ من آثار هذه الطبيعة ، أو الحلقة ، أو كيف شئت أن تسمها ، أعى المحصلة فى نفسها التى يتعلق بها العلم .

[ ۲۱۰] ــ قال أبو حاملہ :

المسلك الثانى : وفيه الخلاص من هذه التشنيعات ، وهو أن نسلم أن النار خلقت خلقة إذا لاقاها قطنتان مباللتان أحرقهما ، ولم تفرق بيهما ، إذا تماثلتا من كل وجه .

ولكنا مع هذا نجوز أن يلتى نبى ــ وفى نسخة ١ شىء ٤ ــ فى النار ، فلا يمترق ؛ إما بتغير صفة النار .

أو بتغير صفة النبي ــ وفي نسخة و الشيء ، ــ

فيحدث من الله تعالى أو من الملائكة صفة فى النار ـــ وفى نسخة بزيادة « بحيث » ــ يقصر سخونها على جسمها : بحيث لا تتعاده ، فيبتى معها سخونها ، وتكون على صورة النار ، وحقيقها ، ولكن لا نتعدى سخونها وأثرها .

أو يحدث ــ وفى نسخة « ويحدث » ــ فى بدن الشخص صفة ، ولا ــ وفى نسخة « لا » ــ عن كونه لحمًا وعظمًا، فيدفع أثر النار .

فإنا نری من یطلی نفسه بالطلق، ثم یقعد فی تنور موقد ــ وفی نسخة وموقدة ــ ولا یتأثر به ، والذی لم یشاهد ذلك ینكره .

فإنكار الحصم اشبًال القدرة على إثبات صفة من الصفات في النار ، أو في البدن ، تمنع الاحتراق ، كإنكار من لم يشاهد الطلق ، وأثره في مقدورات الله تعالى غرائب وحجائب .

ونحن لم نشاهد جميعها ، فلم ينبغى – وفى نسخة 1 فلم ينبع ۽ وفى أخرى 1 فيم ينبغى ۽ – أن ننكر إمكانها ونحكم باستحالتها .

وكالمك إحياء الميت ، وقلب العصا ثعباناً ، يمكن بهذا الطريق . وهو أن المادة قابلة لكل شيء .

فالتراب وسائر العناصر يستحيل نباتاً .

ثم النبات يستحيل عند أكل الحيوان له ... وفى النسخة بدون عبارة 1 له 2 ... دماً. ثم الدم يستحيل منياً .

ثم المني ينصب ف الرحم فيتخلق حيواناً .

وهذا بحكم العادة واقع فى زمان متطاول

ظم يجيل ألخصم أن يكون في مقدور الله تعالى أن يدير المادة في هذه الأطوار في وقت أقرب مما عهد فيه .

و إذا جاز فى وقت أقرب ، فلا ضابط للأقل ، فتستعمل هذه القوى فى عملها ويحصل به ما هو معجزة النبي ــ وفى نسخة ١ للنبي ٣ ـــ

. . .

فإن قيل : وهذا ــ وفي نسخة « هذا » ــ يصدر من نفس النبي .

أو من مبدأ آخر من المبادئ عند اقتراح النبي ؟

قلنا: وا - وفي نسخة دهو ما اوفي أخرى دو إذا ا - سلمتموه من جواز نزول الأمطار والصواعق وتزلزل الأرض بقوة نفس - وفي نسخة دالأنفس ا - النبي - وفي نسخة دالي المناه النبي الله وفي أخرى بدونهما - يحصل منه أو من مبدأ آخر ؟

فقولنا في هذا ، كقولكم في ذاك .

والأولى بنا وبكم إضافة ذَّلك إلى الله تعالى .

إما بغير واسطة .

أو بواسطة الملائكة .

ولكن وقت استحقاق حصولها ، انصراف همة النبي إليه ، وتعين نظام الحير في ظهوره ؛ لا ستمرار نظام الشرع .

فيكون ذلك مرجحاً جهة الوجود

ويكون الشيء في نفسه ممكناً .

والمبدأ به سمحاً جواداً .

ولكن لا يفيض منه إلا إذا ترجحت الحاجة إلى وجوده ، وصار الخير متعيناً فيه .

ولا يصير الخير متعيناً فيه ، إلا إذا احتاج فبي فى إثبات نبوته إليه ؛ لإفاضة الحبر . فهذا كله لاثق بمساق كلامهم ، ولازم لهم مهما ـ وفى نسخة ومهما هـ فتحوا باب الاختصاص للنبي ـ وفى نسخة و للشيء ه ـ بخاصية تخالف عادة الناس ؛ فإن مقادير ـ وفى نسخة و مقدار » ـ ذلك الاختصاص لا ينضبط فى العقل إمكانه . فلم يجبمعه التكذيب ، لما تواتر نقله وورد الشرع بتصديقه .

وعلى الحملة: لما كان لايقبل صورة الحيوان إلا النطفة. وإنما تفيص القوى الحيوانية عليها من الملائكة التي هي مبادئ الموجودات عندهم.

ولم يتخلق قط من نطفة الإنسان إلا الإنسان ، ومن نطفة الفرس إلافرس ، من حيث إن حصوله من الفرس ، أوجب ترجيحاً لمناسية صورة الفرس على سائر الصور ، فلم يقبل إلاالصورة المرجحة بهذا الطريق .

ولذلك لم ينبت قط من الشعير حنطة ، ولا من بذر الكمثرى تفاح .

ثم رأينا أجناساً من الحيوانات تتولد من التراب ، ولا تتوالد قط ، كالديدان .

ومنها ما يتولد ويتوالد جميعاً ـ وفي نسخة بدون كلمة «جميعاً » ـ كالفار . والحية ، والعقرب ، و كان تولدها من النراب ، ويختلف استعدادها فقبول المصور بأمور غائبة ـ وفي نسخة ـ « غابت » ـ عنا . ولم يكن في القوة البشرية الإطلاع علمها ؛ إذ ليس تفيض المصور ـ وفي نسخة « الصورة » ـ عندهم من الملائكة بالتشهى ، ولا جزافاً . بل لا يفيض على كل عمل إلاما تعين قبوله له بكونه ـ وفي نسخة « لكونه » ـ مستعدااً في نفسه . والاستعدادات مختلفة ، وببادتها عندهم امتزاجات الكواكب ، واحتلاف نسب الأجرام المعلوية في حركاتها .

فقد انفتح من هذا أن مبادئ الاستعدادات فيها خرائب وعجائب حى توصل أرباب — وفى نسخة «إلى باب» — الطلسيات من علم خواص الجواهر المعدنية ، وعلم النجوم ، إلى مزج القوى السهاوية بالحواص المعدنية ، فاتخذوا أشكالا من هذه الأرضية ، وطلبوا لها — وفى نسخة بدون عبارة «لها» — طالعاً عصوصاً من الطوالم ، وأحدثوا بها أموراً غريبة في العالم .

فريما دفعوا الحية والعقرب عن بلد ؛ والبق ، عن بلد ؛ إلى غير ذلك من أمور تعرف من علم الطلسيات .

فإذا خرجت عن الضبط مبادئ الاستعدادات ، ولم نقف على كنهها ، ولم يكن لنا سبيل إلى حصرها ؛ فن أين تعلم استحالة حصول الاستعداد في بعض الأجسام للاستحالة في الأطوار في أقرب زمان حتى يستعد لقبول صورة ما كان يستعد لها من قبل ، وينتهض ذلك معجزة .

ما إنكار هذا إلا لضيق الحوصلة ، وعدم الأنس بالموجودات العالمية ، والذهول عنر أشرار الله سبحانه ، في الحلقة والفطرة .

ومن استقرأ عجائب العلوم ، لم يستبعد من قدرة الله تعالى ما يحكى من معجزات الأنبياء بحال من الأحوال .

فإن قيل : فنحن نساعدكم على أن كل ممكن مقدور لله تعالى :

وأنتم تساعدون على أن كل محال ، فليس بمقدور .

ومن الأشياء ما يعرف استحالتها .

ومنها ما يعرف إمكانها . .

ومنها ما يقف العقل فلا يقضى فيه باستحالة ولا إمكان .

فالآن ما حد المحال عندكم ؟ فإن رجع إلى الجمع بين النبي والإثبات في شيء واحد .

فقولوا : إن كل شيئين .

ليس هذا ذاك.

ولا ذاك هذا .

فلا يستدعى وجود أحدهما وجود الآخر .

وقولوا : إن الله تعالى يقدر على خلق إرادة من غير علم بالمراد . -

وخلق علم -- وفى نسخة بدون عبارة 1 الآخو. وقولوا . . وخلق علم 1 -- من غير ياة .

ويقدر على أن يحرك يد ميت ويةمده ، ويكتب بيده مجلدات ، ويتعاطى

صناعات . وهو مفتوح العين محلمق بصره نحوه - وفي نسخة بدون عبارة : نحوه ٤-ولكنه لا يرى ولا حياة فيه ، ولا قلمرة له عليه .

وإنما هذه الأفعال المنظومة يخلقها الله تعالى مع تحريك يده ، والحركة من جهة الله تعالى .

وبتجويز هذا يبطل الفرق بين الحركة الاختيارية، وبين الرعدة ـــ وفي نسخة « الرعدية ء ـــ فلا يدل الفعل المحكم على العلم(١١) . ولا على قدرة الفاعل .

وينبغي أن يقدر على قلب الأجناس .'

فيقلب الجوهر عرضاً .

ويقلب العلم قامرة .

والسواد بياضاً .

والصوت رائحة .

كما اقتدر على قلب الجماد حيواناً .

والحجر ذهباً .

ويلزم عليه ـــ وفي نسخة وعنه و ـــ أيضاً من المحالات ، ما لا حصر له .

والحواب : أن المحال غير مقدور عليه .

والمحال إثبات الشيء مع نفيه .

أو ــ وفي نسخة وو عــ إثبات الأخص مع نني الأعم.

أو \_ وفي نسخة وو ع \_ إثبات الاثنين مع نفي الواحد .

وما لايرجع إلى هذا فليس بمحال .

ومالا ليس بمحال فهو مقدور .

أما الجمع بين السواد والبياض فمحال ؛ لأنه – وفي نسخة و لأنا ، وفي أخرى

فدلالة الفعل المحكم عل العالم القادر عقلية .

 <sup>(</sup>١) إن هذا يعن أن الفعل المحكم ليس يدل عل أن فاعله المباشر ليس علمًا وليس قادرًا ؛ لأنه قد يكون ميتًا كما هو مصمر به في صدر المدارة .

راكن هذا لا يقدح في دلالة ما في هذا الكرين من حكة عل يجود إله عالم تاهد ؛ لأن الميت كان يفعل يتسخير عالم قادر . فإذا لم يلزم أن يكون المباشر لقمل الهكم عالماً رلا قادراً ، فن اللازم أن يكون من هو مصدراً فقعل في الواقع رفض الأمر ، عالماً قادراً .

« لا » ... يفهم من إثبات صورة السواد فى المحل ، ننى هيأة البياض ، ووجود السواد .

فإذا صار نني البياض مفهوماً من إثبات السواد ، كان إثبات البياض مع نفيه محالا .

وإنما لا يجوز كون الشخص في مكانين ؛ لأنا نفهم من كونه في البيت عدم كونه في غير البيت ، فلا يمكن تقديره في غير البيت ، مع كونه في البيت المفهم لنفيه عن غير البيت .

وْكَذَلْكَ يَفْهُم مَنَ الإوادة طلب معلوم : فإن فرض طلب ولا علم ، لم تكن إوادة . فكان فيه نؤي ما فهمناه .

والحماد يستحيل أن يخلق فيه العلم ؛ لأنا نفهم من الجماد ما لا يلىوك ؛ فإن خاق فيه إدراك ، فتسميته جماداً بالمعنى الذى فهمناه محال .

و إن لم يدرك فتسميته ـــ وفى نسخة • فتسميته الحادث » ــ علماً ولا يدرك به علم شيئاً ، محال .

فهذا وجه استحالته .

. . .

وأما قلب الأجناس فقد قال بعض المتكلمين : إنه مقدور لله تعالى ، فنقول : مصبر الشيء شيئاً آخو غير معقول .

لأن السواد إذا انقلب قدرة مثلا ، فالسواد باق أم لا ؟

فإن كان معدوماً فلم ينقلب، بل عدم ذاك ... وفي نسخة 1 السواد ع ... ووجد غيره ... وفي نسخة 1 ووجد القدرة ع ... .

و إن كان موجوداً مع القدرة ــ وفي نسخة و وإن كان كلاهما مُوجوداً ع ــ فلم ينقلب ، ولكن انضاف إليه غيره.

و إن بنَّى السواد ، والقدرة معدومة ، فلم ينقلب بل بنَّى على ما هو عليه .

وإذا قلنا : انقلب الدم منيا ، أدرنا به أن تلك المادة بعينها ، خلعت صورة ولبست صورة أخرى ، فرجع الحاصل إلى أن صورة علمت، وصورة حادثت ، وثم مادة قائمة \_ وفي نسخة ، قديمة ، \_ تعاقب علها الصورتان . وإذا قلنا : انقلب الماء هواء بالتسخين ، أردنا به أن المادة القابلة لصورة المائية خلعث هذه الصورة ، وقبلت صورة أخرى .

فالمادة مشتركة، والصفة — وفي نسخة بدون عبارة « لصورة الماثية ... والصفة» — متغيرة — وفي نسخة بدل عبارة « تعاقب أن تلك المادة القابلة المتغيرة قبلت صورة ، وخلعت صورة الماء . كما قلنا قبل » — وكذلك إذا قلنا : انقلت المعا ثعاناً .

والتراب حبواناً.

وليس بين العرض والجوهر مادة مشتركة

فكان هذا محالا من هذا الوجه ــ وفى نسخة بزيادة « لا بين السواد والقدرة مادة مشتركة » ــ ـ .

وأما تحريك الله تعالى يد ميت ، ونصبه على صورة حى ، يقعد ويكتب حتى يحدث من حركة يده الكتابة المنظومة ، فليس بمستحيل فى نفسه ، مهما أحلنا الحوادث إلى إرادة مختار ، وإنما هومستنكر ؛ لاطراد العادة بخلافه .

وقولكم: تبطل به دلالة أحكام الفعل على علم الفاعل ، فليس كذلك ؛ فإن الفاعل الآن — وفي نسخة بدون كلمة « الآن » — وهو الله تعالى ، هو المحكم ، وهو فاعل له .

وأما قولكم : إنه لا يبتى فرق بين الرعشة والحركة المختارة ، فنقول :

إنما أدركنا ذلك من أفضنا ؛ لأنا شاهدنا من أفسنا تفرقة بين الحالتين ، فعبرنا عن ذلك الفارق — وفى نسخة ؛ القرق » — بالقدرة ، فعرفنا أن الواقع من القسمين الممكنين .

> أحدهما في حالة . والآخر في حالة .

وهو إيجاد الحركة مع القدرة علمها في حالة .

وإيجاد الحركة دون القدرة في حالة أخرى .

وأما إذا نظرنا إلى غيرنا ، ورأينا حركات كثيرة منظومة حصل لنا علم يقدرتها .

فهذه علوم يخلقها الله تعالى ، بمجارى - وفى نسخة المجارى » - العادات يعرف بها وجود أحد قسمى الإمكان ، ولا يتبين به استحالة القسم الثانى ، كما سبق .

## [۲۱۰] \_ قلت:

لما رأى أن ـ وفى نسخة « بأن » ـ القول بأن ليس للأشياء صفات خاصة ، ولا صور عنها الأفعال الحاصة ، وجود موجود ، هو ـ وفى نسخة « وهو » ـ قول فى غاية الشناعة ، وخلاف ما يعقله الانسان ؛ سلمه فى هذا القول ، ونقل الانكار إلى موضعين

أحدهما : أنه قديمكن أن توجدهذه الصفات الموجود ـ وفى نسخة « الموجودة » ـ ولا يُوجد لها تأثر فها جرت به عادته أن يؤثر ـ ـ وفى نسخة « أن يوجد » ـ فيه مثل النار مثلا ؛ فإنه ممكن أن توجد الحرارة لها ، ولا تحرق ما تدنو منها ، وإن كان شأنه أن يحرق إذا دنت منه ـ وفي نسخة « به » ـ النار .

والموضع ــ وفى نسخة ، والوضع » ــ الثانى : أنه ليس للصور الخاصة بموجود ، مادة خاصة .

. . .

فأما القول الأول: فإنه لا يبعد أن تسلمه الفلاسفة له ؛ وذلك أن أفعال الفاعلين ليس صدور الأفعال ــ وفي نسخة « للأفعال » ـ عُها. ضرورياً لمكان الأمور التي من خارج فلا يمتنع أن يقرن النار بالقطن مثلا ، في وقت ما ، فلا تحرقه إن وجد

هنالك ــ وفى نسخة « هناك « ـ شيء ما إذا قارن القطن ، صار غير قابل به للاحراق كما يقال فى الطلق ــ وفى نسخة « النطق » وفى أخرى « المنطق » وفى رابعة « المطلق » ــ مع الحيوان .

5 0 0

فأما أن المواد شرط من شروط الموجودات ذوات المواد ، فشيء لا يقدر المتكلمون أن ينفوه .

وذلك أنه كما يقول أبوحامد .

لا فرق بين نفينا الشيء ، و إثباته معاً .

· أو نفينا بعضه وإثباته معاً .

ومتى كان قوام الأشياء من صفتين:

عامة ، وخاصة .

وهى الى يدل عليها الفلاسفة باسم الحد المركب عندهم من جنس ، وفصل .

فلا فرق فى ارتفاع الموجود \_ وفى نسخة ؛ الموجودات ؛ ي \_ بارتفاع إحدى هاتين الصفتين .

مثال ذلك أن الإنسان لماكان قوامه بصفتين:

إحداهما : \_ وفى نسخة « أحدهما » \_ عامة ، وهى الحيوانية مثلا \_ وفي نسخة بدون كلمة « مثلا » \_

والثانية : خاصة ، وهي النطق ، فإنه كما أنا إذا \_ وفى نسخة بدون كلمة « إذا » \_ رفعنا منه » وفى نسخة « دفعنا منه » وفى أخرى « رفعناه منه » \_ أنه ناطق ، لم يبق إنساناً \_ وفى نسخة « إنسان » \_

كذلك إذا رفعنا عنه ــ وفى نسخة « منه » ــ أنه حيوان .

وذلك أن الحيوانية شرط فى النطق وميى ارتفع الشرط ، ارتفع المشر وط .

فلا خلاف بين المتكلمين والفلاسفة في هذا الباب إلا في أمور جرئية.

0 0 0

ترى الفلاسفة أن الصفات العامة فيها شرط كالصفات الحاصة \_ وفي نسخة « كالصناعات الحاصة » \_ .

لا يرى ذلك المتكلمون . مثل أن الحرارة والرطوبة هي عند الفلاسفة من شرط الحياة في الحي الكائن ... وفي نسخة بدون كلمة « الكائن » ... الفاسد ؛ لكوسما ... وفي نسخة « لكوسما » ... أعم من الحياة ، كحال الحياة مع النطق .

والمتكلمون لا \_ وفى نسخة « ولا » \_ يرون ذلك ؛ ولذلك ما تسمعهم بقولون : ليس من شرط الحياة عندنا الهيأة والبلة \_ وفى نسخة « البلية » وفى أخرى « والعلة » وفى رابعة بدون الجميع \_ وكذلك التشكل \_ وفى نسخة « الشكل » \_ عندهم شرط

وددالت التشكل – وفي نسجه « الشكل » – عندهم شرط من شروط الحياة الحاصة بالموجود ذي الشكل : وذلك أنه لو لم يكن شرطاً ، لأمكن أحد أمرين : – وفي نسخة « الأمرين » – : إما أن توجد الحاصة بالحيوان ، ولا يوجد فعلها أصلا .

وإما أن لا توجد .

مثال ذلك أن اليد عندهم هي \_ وفى نسخة « هي عندهم » وفى أخرى « عندهم » \_ آلة العقل \_ وفى نسخة « الفعل » \_ الني بها يصدر عن الانسان الأفعال العقلية ، مثل الكتابة وغير ذلك من الصنائع .

فإن أَمكن وجود العقل \_ وفي نسخة « الفعل » \_ في الحماد

\_ وفى نسخة « الحمار » \_ أمكن أن يوجد العقل من غير أن يوجد \_ وفى نسخة بدون عبارة « القعل من غير أن يوجد» \_ فعله الصادر عنه .

مثل ما لوأمكن أن توجد حرارة ، من غير أن تسخن ما شأنه أن يسخن \_ وفي نسخة « يتسخن » وفي أخرى بدون عبارة « ما شأنه أن يسخن » \_ منها .

وكل ــ وفى نسخة « قكل » ــ موجود عندهم له كمية محدودة ، وإن كان لها عرض فى موجود موجود عندهم ــ وفى نسخة بدون عبارة « عندهم » ــ عبارة « عندهم » ــ

وله كيفية محدودةأايضاً ، وإنكان لها عرض عندهم . وكذلك ـــ وفى نسخة « و » ـــ أنية كون الموجودات عندهم محدودة ، وزمان بقائها محدود ، وإنكان لها عرض أيضاً لكنه محدود .

. . .

ولاخلاف \_ وفي نسخة « اختلاف » \_ بيهم أن الموجودات التي تشرك في مادة واحدة ، أن المادة التي بهذه الصفة ، مرة تقبل إحدى الصورتين، ومرة تقبل مقابلها ـ وفي نسخة « مقابلها » كالحال عندهم في صور \_ وفي نسخة « صورة » وفي أخرى بدون العبارتين \_ الأجسام البسيطة الأربعة التي هي :

النار ، والهواء ، والماء ، والأرض .

و إنما الخلاف\_ وفى نسخة بزيادة « فيه » \_ فيا ليس له مادة مشتركة ، أو \_ وفى نسخة « أوما » \_ موادها نحتلفة ، هل بمكن أن يقابل بعضها صور بعض؟ مثال ذلك ما شأنه أن يشاهد غير قابل لصورة ما من الصور إلا بوسائط كثيرة ، هل يمكن فيه أن يقبل الصورة الأخيرة بلا وسائط ؟

مثال ذلك أن الاسطقسات تتركب حتى يكون \_ وفى نسخة « يتكون » \_ عنها نبات ، ثم يغتدى منه الحيوان ، فيكون منه دم ومنى ، ثم يكون \_ وفى نسخة « يتكون » \_ من المنى والدم \_ وفى نسخة « عيوان كما قال \_ وفى نسخة « قاله » \_ سبحانه .

(وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِنْ سُلاَلَةٍ مِنْ طِين \* ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً عَلَقَةً ، جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فَ قَرَارِ مُكِين \* ثُمَّ خَلَقْنَا النَّطْفَةَ عَلَقَةً ، فَخَلَقْنَا المُضْغَةَ عِظَاماً ، فكسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْماً ، ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقاً آخرَ ، فَتَبَارَكَ اللهُ أَحْسَنُ الْعِظَامَ لَحْماً ، ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقاً آخرَ ، فَتَبَارَكَ اللهُ أَحْسَنُ الْخَلَقَيْنَ \* (١٠]

فالمتكلمون يقولون : إن صورة الانسان بمكن أن تحل في التراب من غير هذه الوسائط التي تشاهد.

والفلاسفة يدفعون هذا ، ويقولون : لوكان هذا ممكناً ، لكانت الحكمة في أن يخلق الانسان دون هذه الوسائط \_ وفي نسخة بدون عبارة « التي تشاهد والفلاسفة . . . هذه الوسائط ي \_ ولكان خالقه \_ وفي نسخة « خالقها ي \_ مهذه الصفة هو \_ وفي نسخة بدون كلمة « هو ي أحسن الحالقين ، وأقدوهم .

وكل واحد من الفريقين يدعى أن ما يقوله معروف بنفسه ، وليس عند واحد مهم دليل على مذهبه

وأنت فاستفت قلبك ، فما أنبأك ، فهو فرضك \_ وفي نسخة

<sup>(</sup>١) الآيات ١٢ ، ١٣ ، ١٤ من سورة المؤمنون (٢٣) . •

طرضك » - الذى يجب اعتقاده . وهو - وفى نسخة « وهذا » - الذى كلفت - وفى نسخة « كلفته » - إياه : والله يجعلنا وإياك - وفى نسخة « يجعلنك وإيانا » - من أهل الحقيقة واليقين .

. . .

وقد ذهب بعض الاسلاميين ــ وفى نسخة « الاسلام » ــ إلى أن الله تعالى يوصف بالقدرة على اجباع ــ وفى نسخة « إجماع » ــ المتقابلين .

وشهمهم أن قضاء \_ فى نسخة « أن قضى » \_ العقل منا بامتناع ذلك ، إنما هو شىء طبع عليه العقل ، فلو طبع طبعاً يقضى بإمكان ذلك لما أذكرذلك ، و لحوزه \_ وفى نسخة «يجوزه» \_ وهؤلاء يلزمهم أن لا يكون للعقل طبيعة محصلة ، ولا للموجودات ، ولا يكون الصدق الموجود فيه تابعاً لوجود الموجودات \_ وفى نسخة « الموجود » \_

فأما المتكلمون فاستحيوا من هذا القول ، ولو ركبوه لكان أحفظ لوضعهم من الابطالات الواردة عليهم في هذا الباب من خصومهم ؛ لأنهم يطلبون بالفرق بين ما أثبتوا من هذا الجنس، وبين ما نفوه ، فيعسر عليم بل لا يجدونه إلا أقاويل عمومة ... وفي نسخة « موهمة » ...

ولدلك نجد من حدق \_ وفى نسخة « خرق » \_ فى صناعة الكلام قد لحاً أن ينكر الضرورة التي:

بين الشرط ، والمشروط .

و بين الشي ء وحده .

وبين الشيء وعلته ــ وفي نسخة ( وغيره ) ــ وبين الشيء ودليله .

وهذا كله تبحر \_ وفي نسخة لا يجوز إلا 4 \_ في رأى السوفسطائيين فلا معنى له . والذي فعل هذا من المتكلمين هو أدو المعالى .

والقول الكلي الذي يحل هذه الشكوك: أن الموجودات تنقسم: إلى متقابلات وإلى متناسات.

فلو جاز أن تفترق المتناسبات ، لحاز أن تجتمع \_ وفي لكن لا تجتمع المتقابلات .

نسخة « تجمع » - المتقابلات .

فلا \_ وفي نسخة « ولا » \_ تفترق المتناسبات . هذه هي ... وفي نسخة بدون كلمة « هي » ... حكمة الله

تعالى في الموجودات ، وسنته في المصنوعات .

[وَلَن تُجِدُ لِسُنَةِ اللهِ تَبدِيلًا ] .

وبإدراك هذه الحكمة ، كان العقل عقلا في الانسان.

ووجودها هكذا في العقل الأزلي ، كان علة وجودها في الموجودات.

ولذلك ، العقل ليس بجائز ، فيمكن أن يخلق على صفات مختلفة كما توهم ذلك ابن حزم ـ وفي نسخة بزيادة ، والله أعلم ، ـ

## المسألة الثانية\*

## فى تعجيزهم

عن إقامة البرهان -- وفى نسخة «الدليل » -- المقلى
-- وفى نسخة بدون كلمة «العقلى» -- على أن النفس
الإنسانى -- وفى نسخة « الإنسانية » -- جوهر روحانى
قائم بنفسه ، لا يتحيز ، وليس بجسم ، ولا هو -- وفى
نسخة بدون كلمة « هو » -- منظيم فى الجسم ، ولا
هو متصل بالبدن ولا هو منفصل عنه ، كما أن اقة
تعالى ليس خارج العالم ، ولا داخل العالم ، وكذلك
تعالى ليس خارج العالم ، ولا داخل العالم ، وكذلك
-- وفى نسخة « وكذا » -- الملائكة عندهم

[۲۱۱] – والحوض – وفى نسخة «ولحوض» – فى هذا يستدعى شرح - وفى نسخة «يستدعى» وفى أخرى «استدعى» بدون كامة «شرح» – مذهبهم فى القوى الحيوانية ، والإنسانية .

والقوى الحيوانية : تنقسم عندهم إلى قسمين :

مركة .

وملمركة .

والمدركة قسيان :

ظاهرة .

وباطنة .

 <sup>﴿</sup> مَا لَهُ أَخْرَى ﴿ الْمَالَةَ الثَّامَةَ عَشْرٍ ﴾ .

والظاهرة : هي الحواس الحمس — وفي نسخة «الحمسة » — وهي معان — وفي نسخة «معاني » ــ منطبعة في الأجسام : أعني هذه القوى .

وأما الباطنة : فثلاث ــ وفي نسخة « فثلاثة ، ــ

إحداها : القوة الخيالية في مقدم اللماغ ، وراء القوة الباصرة . وفيه تبقى صور الأشياء المرثية ، بعد تغميض العين ، بل ينطبع فيها ما نورده الحواس الحمس ، فتجتمع فيه ، ويسمى و الحس المشتركة ، لذلك – وفي نسخة بدون عبارة ولذلك ٤- ولولاه لكان من رأى العسل الأبيض ، ولم — وفي نسخة ه لم ، — يدرك حلاوته إلا بالذوق ، فإذا رآه ثانياً لا يدرك حلاوته ما لم يذفي كالمرة الأولى .

ولكن \_ وفى نسخة « ولا كان » \_ فيه معنى يحكم بأن هذا الأبيض هو الحلو ، فلا بد وأن يكون عنده حاكم قد \_ وفى نسخة « وقد » \_ اجتمع عنده الأمران : أعنى اللون والحلاوة ، حتى قضى \_ وفى نسخة « يقضى » \_ عند وجود الآخر . أحدهما بوجود الآخر .

والثانية : القوة الوهمية ، وهي التي تدرك المعانى .

وكأن القوة الأولى تدرك الصور .

والمواد بالُصور ما لا بد لوجوده من مادة ، أى جسم .

والمراد بالمعانى ما لا يستدعى وجوده جميا ، ولكن قد يعرض له أن يكون فى حسم ، كالمداوة والمرافقة » وفى أخرى ، كالمرافقة ، وفى أخرى ، كالمرافقة ، وفى أخرى ، كالمرافقة ، والمداوة » - فإن الشاة تدرك من الذئب لونه ، وشكله ، وهيأته . وذلك لا يكون إلا فى جسم .

وتدرك أيضاً كونه مخالفاً لها \_ وفي نسخة بدون عبارة ( لها ، \_ .

وتدرك السخلة شكل الأم ولونها ... وفى نسخة « واونه » ... ثم تدرك موافقتها وملاءمتها ... وفى نسخة « موافقته وملاءمته » ... ولذلك تهرب ... وفى نسخة « لا تقرب » ... من الذلب ، وتعدو خلف الأم .

والمخالفة والموافقة ليس من ضرورتها أن تكون فى الأجسام . لاكاللون والشكل ، ولكن قد يعرض لها أن تكون فى الأجسام — وفى نسخة بدون عبارة « لا كاللون والشكل . . . . أن تكون فى الأجسام » — أيضاً .

فكانت هذه القوة مباينة القوة الثانية ، وهذا محله التجويف الأخير من الدماغ .

وأما الثالثة : ... وفى نسخة «الثالثة» وفى أخرى «القوة الثالثة» ... فهى القوة الثالثة » ... فهى القوة التي تسمى فى الحيوانات (متخيلة) وفى الإنسان (مفكرة) وشأتها أن تركب المعرر المحسوسة بعضها مع بعض ، وتركب المعانى على الصور .

وهى فى التجويف الأوسط بين حافظ الصور وحافظ المعانى ، ولذلك يقدر الإنسان على أن يتخيل فرساً يطير ، وشخصاً رأسه رأس إنسان وبدنه بدن فرس . إلى غير ذلك من التركيبات ، وإن لم يشاهد مثل ذلك .

والأولى أن تلحق هذه القوة بالقوى ــ وفى نسخة «بالقوة ــ المحركة ، كما ــ وفى نسخة بدون عبارة «كما ــ سيأتى لا بالقوى ــ وفى نسخة «القوة » ــ المدركة ــ وفى نسخة «المركبة » ــ .

و إنما عرفت مواضع هذه القوى بصناعة الطب ؛ فإن الآفة إذا نزلت بهذه التجويفات اختلت ... وفي نسخة ٩ اختلفت ٩ ... هذه الأمور .

• • •

ثُم زعموا أن الفرة الَّتي تنطبع فها صور المحسوسات ، بالحواس الحمس تحفظ تلك الصور حتى لا تذهب ـــ وفي نُسخة « تبقي » ـــ بعد القبول .

والشيء يحفظ الشيء لا بالقوة التي بها يقبل ؛ فإن الماء يقبل ولا يحفظ ، والشمع يقبل برطوبته ، ويحفظ بيبوسته ، مجلاف الماء .

فكانت الحافظة بهذا الاعتبار غير القابلة ، فتسمى هذه (قوة حافظة) ــ وفي نسخة « القوة الحافظة » ــ .

وكذلك – وفى نسخة «وكذا» – المعانى تنطبع فى الوهمية وتحفظها قوة تسمى ( ذاكرة ) فتصير الإدراكات الباطنة بهذا الاعتبار ، إذا ضم إلها ( المتخيلة ) خسة . كما كانت الظاهرة خسة .

. . .

وأما ــ وفي نسخة ( أما ) ــ القوى المحركة : فتنقسم إلى :

محركة ، على معنى أنها باعثة على الحركة .

وإلى محركة على معنى أنها مباشرة للحركة فقط .

والمحركة على أنها باعثة ، هى القوة النزوعية – وفى نسخة « المنزوعية » – الشوقية ، وهى التي إذا ارتسم فى القوة الحيالية التي ذكرناها صورة مطلوب ، أو مهروب عنه ، بعثت القوة المحركة الفاعلة على التحريك .

ولها شعبتان :

شعبة : تسمى (قوق شهوانية) وهمى قوة تبعث على تحريك يقرب به من الأشياء المتخيلة ؛ ضرورية ، أو ــ وفى نسخة بدون كلمة «أو » ــ نافعة ــ وفى نسخة « تابعة » وفى أخرى بزيادة «أو سارة » ــ

طلباً للذة .

وشعبة: تسمى (قوة خضبية) — وفى نسخة : قوة عصبية : — وهى قوة نبعث على تحريك يدفع — وفى نسخة : ترفع : — به الشيء المتخيل : ضاراً ، أو مفيداً .. — مفسداً — وفي نسخة : مفيداً » — طلباً للغلبة .

ويهذه القوة يتم الإجماع التام على الفعل المسمى إرادة .

. . .

وأما القوق المحركة على أنها فاعلة فهى ... وفى نسخة و وهى » ... قوة تنبعث فى الأعصاب والعضلات، من شأنها أن تشنج العضلات، فتجذب الأوتار والرباطات المتصلة بالأعضاء إلى جهة الموضع الذى فيه القوة ، أو ترضها وتمددها ... وفى نسخة والأوتار ... وفى نسخة والأوتار والرباطات والأوتار ... وفى نسخة والأوتار والرباطات » ... إلى خلاف الجهة .

فهذه قوى النفس الحيوانية على طريق الإجمال ، وترك التفصيل .

. . .

فأما النفس العاقلة: - وفي نسخة « القابلة » - للأشياء - وفي نسخة « العاقلة الإنسانية » - المسهاة به والناطقة » - المسهاة به و الناطقة » - وفي نسخة « الناطقة » وفي أحرى « ناطقة » عندهم ، ولمراد بالناطقة العاقلة ؛ لأن النطق - وفي نسخة بدون كلمة « النطق »-

أخص تمرات العقل فى الظاهر ـــ وفى نسخة بزيادة «النطق» ـــ فنسبت ــ وفى نسخة «فينسب» ـــ إليه ، فلها قوتان :

قوة عالمة .

وقوة عاملة .

وقد تسمى كل واحد عقلا ، ولكن باشتراك الاسم .

فالعاملة : قوة هي مبدأ عرك لبدن الإنسان إلى الصناعات المرتبة الإنسانية المستنبط ترتبيها بالروية الحاصة بالإنسان .

وأما العالمة : فهى الى تسمى (النظرية) وهى قوة من شأنها أن تدرك حقائق المعقولات المجردة عن المادة ، والمكان ، والجهات .

وهي القضايا الكلية التي يسميها المتكلمون -- وفى نسخة بدون كلمة « المتكلمون » -- و أحوالا » مرة و « وجوها » أخرى .

وتسمها الفلاسفة والكليات المجردة ،

فإذن للنفس قوتان بالقياس إلى جنبتين - وفي نسخة ، جنبتي ، - :

القوة النظرية بالقياس – وفى نسخة « وبالقياس » – إلى جنبة الملائكة ؛ إذ بها تأخذ من الملائكة العلوم الحقيقية .

وينبغي أن تكون هذه القوة دائمة القبول من جهة فوق .

والقرق العملية لها بالنسبة إلى أسفل ، وهي جهة البدن ، وتدبيره ، وإصلاح الأخلاق . وهذه القرق ينبغي أن تتسلط — وفي نسخة « تسلط » — على سائر القوى البدنية ، وأن تكون سائر القوى متأدية بتأديها ، مقهورة دونها ، حتى لا تنفعل ولا تتأثر هي عنها ، بل تنفعل تلك القوى — وفي نسخة « القوة » — عنها ؛ لثلا يحدث في النفس من الصفات البدنية هيئات انقيادية ، تسمى رذائل ، بل تكون هي الغالبة ليحصل — وفي نسخة « فتحصل » — النفس بسبها هيئات تسمى فضائل .

. . .

الإعراض عن ذكر القوى ــ وفى نسخة بدون كلمة «القوى» ــ النباتية ؛ إذ لا ــ وفى نسخة « ولا» ــ حاجة إلى ذكرها ــ وفى نسخة « لذكرها» ــ فى غرضنا .

وليس شيء مما ذكروه مما يجب إنكاره في الشرع ؛ فإنها أمور مشاهدة أجرى الله تعالى العاة بها .

. . .

وإنما نريد أن نمترض الآن على دعواهم معرفة كون النفس جوهراً قائماً بنفسه . ببراهين العقل ، ولسنا نمترض — وفي نسخة بدون عبارة « على دعواهم معرفة كون النفس . . . ولسنا نمترض » — اعتراض من يبعد ذلك من قدرة الله تعالى ، أو يرى أن الشرع جاء بنقيضه ، بل ربما يتبين — وفي نسخة « نبين » — في تفصيل — وفي نسخة « نبين » — وفي نسخة بدون عبارة ۵ جاء بنقيضه ، بل ربما يتبين . . . أن الشرع » — مصدق له ، ولكنا صوفى نسخة « ولكن » — ننكر دعواهم دلالة بجرد العقل عليه ، والاستغناء عن الشرع فيه .

فلنطالهم بالأدلة ، ولهم فيه – وفي نسخة « فيها » وفي أخرى بدون العبارتين – براهين كثيرة بزعمهم – وفي نسخة « لزعمهم » –

0

### : ۲۱۱] \_ قلت :

هذا كله ليس فيه إلا حكاية مذهب الفلاسفة في هذه القوى ، وتصويره ، إلا أنه اتبع فيه \_ وفي نسخة « اتبع مذهب » \_ ابن سينا ، وهو يخالف \_ وفي نسخة « مخالف » \_ الفلاسفة في أنه يضع في الحيوان قوة غير القو ( المتخيلة) يسميها ( وهمية) . عوض الفكرية في الانسان .

ويقول : إن اسم (المتخيلة) قد يطلقه القدماء على هذه القوة ، وإذا أطلقوه علمها : كانت ( المتخيلة) في الحيوان ، بدل ( المفكرة) .

وكانت في البطن الأوسط من الدماغ ،

و إذا أطلق اسم (المتخيلة) على التي تخص ــ وفي نسخة «تحصل» ــ الشكل، قيل فها : إنها في مقدم الدماغ.

ولا خلاف أن ( الحافظة) و ( الذاكرة) هما في المؤخر من الدماغ \_ وفي نسخة بدون عبارة \_ « وإذا أطلق اسم المتخيلة على التي تخص . . . هما في المؤخر من الدماغ » \_ وذلك أن الحفظ والذكر هما .

اثنان بالفعل .

واحد بالموضوع .

. . .

والظاهر من مذهب القدماء أن (المتخيلة) في الحيوان هي التي تقضى على أن الذئب من الشاة عدو ، وعلى السخلة أنها صديق .

وذلك أن ( المتخيلة) هي قوة دراكة \_ وفي نسخة « إدراكية » وفي أخرى « إدراك » \_ فالحكم لها ضرورة من غير أن يحتاج إلى إدخال قوة غير المتخبلة .

و إنما كان تمكن ما قاله ابن سينا لو لم تكن القوة المتخيلة دراكة \_ وفى نسخة « داركة » \_ فلا معنى لزيادة قوة غر ( المتخيلة) في الحيوان ، وخاصة \_ وفى نسخة « وبخاصة » \_ فى الحيوان الذى له صنائع كثرة بالطبع .

وذلك أن الخيالات في هذه \_ وفي نسخة « الحيالات غير هذه » \_ غير مستفادة من الحس، وكأنها إدراكات متوسطة بين الصورة المعقولة والمتخيلة.

وقد تلخص أمر هذ الصورة ــ وفى نسخة « الصور » ــ فى الحس ولمحسوس ، فلنخل عن هذا ، فى هذا الموضع ، ونرجع إلى النظر فها يقوله هذا الرجل فى معاندة القوم .

0 + 0

[ ٢١٢] - قال أبو حامد :

# البرهان (١) الأول

قولم: إن العلوم العقلية تحل النفوس - وفي نسخة « الأنفس » وفي أخرى « النفس » - الإنسانية - وفي نسخة « الإنساني » - وهي محصورة ، وفيها - وفي نسخة « فيها » - أحاد لا تنقسم ، فلا بدوأن يكون محلها - وفي نسخة « محله » - أيضاً لا ينقسم .

وكل جسم فمنقسم .

فدل أن محله ــ وفي نسخة « محلها » ــ شيء لا ينقسم .

ويمكن إبراد هذا على ــ وفى نسخة «على هذا » وفى أخرى «على هذا على » ــ شرط المنطق بأشكاله ــ ولكن أقربه أن يقال :

إن كان محل العلم جسماً منقسها ، فالعلم الحال فيه أيضاً منقسم .

لكن العلم الحال غير منقسم .

فالمحل ليس جسها .

وهذا هوقياس شرطى استثنى فيه نقيض التالى، فينتج نقيض المقدم بالاتفاق . فلا نظر في صحة شكل القيام . .

ولا أيضاً في المقدمتين .

فإن الأول ــ وفي نسخة بدون كلمة « الأول » ــ قولنا :

إنْ كل حال فى منقسم ينقسم لا محالة بفرض ... وفى نسخة ( بعرض ) ... القسمة فى محله .

 <sup>(</sup>١) ف نسخة بدون كلمة (البرهان) والمقصود البراهين على تجرد النفس الإنسانية ، وهي مشرة تأتى تباماً.

وهو أولى ـــ وفى نسخة ۽ وهو أول ۽ وفى أخرى ه هو أول ۽ وفى رابعة « وهو محل ۽ ـــ لا يمكن التشكيك فيه .

والثانى : قولنا : إن العلم الواحد يحل في الآدى .

وهو لا ينقسم ، لأنه لو انقسم إلى غير لمهاية كان محالا ، وإن كان له لماية فيشتمل على آحاد لا محالة لا تنقسم :

وعلى الحملة : نحن نعلم أشياء ولا نقدر أن نفرض زوال بعضها ، وبقاء البعض من حيث إنه لا بعض لها .

. . .

والاعتراض : ــ وفي نسخة « ويبتى الاعتراض » ــ على مقامين :

المقام الأول : أن يقال: يم تنكرون على من يقول : محل العلم جوهر فرد متحيز لا ينقسم ، وقد عرف هذا من مذهب المتكلمين .

ولا يبيّى بعده إلا استبعاد ، وهو أنه كيف تحل العلوم كلها في جوهر فرد ، وتكون ـــ وفي نسخة « وتبنّى » ـــ جميع الجواهر المطيفة به ـــ وفي نسخة « بها » ـــ معطلة مجاورة

والاستبعاد لا خير فيه ؛ إذ يتوجه على مذهبهم أيضاً أنه كيف تكون النفس شيئاً واحداً ، لا يتحيز ، ولا يشار إليه ؟ ولا يكون داخل البدن ، ولا خارجه ، ولا متصلا بالجسم ، ولا منفصلا عنه ؟

إلا أنا لا نؤثر هذا المقام ؛ فإن القول فى مسألة – وفى نسخة بدون كلمة هسألة ع الحزء الذى لا يتجزأ طويل ، ولهم فيه أدلة هندسية ، يطول الكلام علمها .

ومن جملتها قولهم : جوهر فرد ، بين جوهرين ، هل يلاقي أحد الطرفين منه عين ما يلاقيه الآخر ؟ أو غيره ؟

فإن كان عينه ، فهو محال ؛ إذ يلزم منه تلاقى الطرفين ؛ فإن ملاقى الملاقى ملاقى .

و إن كان ما يلاقيه غيره ، فغيه إثباتالعدد والانقسام .

وهملمه شهبة <sup>(۱)</sup>يطول حلها ، وبنا غنية من الخوض فيها فلنعدل ــــ وفى نسخة « فلنعد » ــــ إلى المقام الآخر ــــ وفى نسخة « مقام آخر » ـــــ

. . . .

المقام الثانى : أن نقول : ما ذكرتموه من أن كل حال فى جسم ، فينبغى أن نسم .

باطل عليكم بما تدركه القوة الوهمية ـ وفي نسخة بدون كلمة والوهمية و ـ من الشاة من عداوة الدثب و فإنها في حكم شيء واحد لا يتصور تقسيمه و إذ ليس للمدواة بعض ، حتى يقدر إدراك بعضه ، وزوال بعضه .

وقد حصل إدراكها فى قوة جسهانية عندكم ؛ فإن أنفس – وفى نسخة « نفوس » وفى أخرى « نفس » – البهائم منطبعة فى الأجسام ، ولا – وفى نسخة « لا » – تبقى بعد الموت ، وقد اتفقوا عليه .

فإن أمكنهم ــ وفى نسخة و أمكنه عــ أن يتكلفوا تقدير الانقسام فى المدركات بالحواس الخمس ، وبالحس المشترك ، وبالقوة الحافظة للصور ، فلا يمكنهم ــ وفى نسخة و يمكنكم » ــ تقدير الانقسام فى هذه ــ وفى نسخة وفى قوة » ــ المعانى التي ليس من شرطها أن تكون فى مادة .

ف**إن قيل** : الشاة لا تدرك العنواة المطلقة ، المجردة عن المادة ، بل تدرك عداواة الدئب المعين المشخص ، مقرونة بشخصه وهيكبه .

والقوة العاقلة تدرك الحقائق مجردة عن المواد والأشخاص .

قلمنا : الشاة قد أدركت لون الدئب ، وشكله ، ثم عداوته .

فإن كان اللون ينطبع فى القوة الباصرة ، وكذا الشكل ، وينقسم بانقسام محل البصر ، فالمداوة بماذا تدركها ؟

فإن أدرك بجسم ، فليتقسم . وليت شعرى ؟ ! ما حال ذاك الإدراك إذا قسم ؟ وكيف يكون بعضه ؟ أهو إدراك لبعض العداوة ؟ فكيف يكون لها بعض -- وفى نسخة بدون عبارة « فكيف يكون لها بعض » ؟ أو كل قسم إدراك لكل العداوة ،

 <sup>(</sup>١) افظر – إن أردت – ماأوردناه النزائ چذا الحسوس مرضحاً مستوفى فى كتابه (مقاصد الفلاصفة) ثم ما أوردناه نحن من نقد له ، فى حواشيه – طبع دارالمارف

فتكون العداوة معلومة مراراً بثبوت إدراكها في كل قسم من أقسام المحل .

فإذن هذه شبهة مشكلة لهم ، فى برهانهم ، فلا بد من الحل \_ وفى نسخة الحلل » وفى أخرى « المحال » \_ .

. . .

فإن قبل : هذه مناقضة فى المعقولات ، والمعقولات ... وفى نسخة ﴿ فَالمعقولات الَّنِّي ﴾ وفى أخرى بدون ﴿ الَّتِي ﴾ وبدون ﴿ والمعقولات ﴾ ... لا تنقض ؛ فإنكم مهما لم تقدروا على الشك فى المقدمتين ، وهو :

أن العلم الواحد لا ينقسم .

وأن ما لا ينقسم لا يقوم بجسم منقسم .

لم يمكنكم - وفي نسخة « يمكنهم » - الشك في النتيجة .

والحواب : أن هذا الكتاب ما صنفناه إلا لبيان النهافت والتناقض فى كلام الفلاسفة ، وقد حصل به — وفى نسخة بدون عبارة و به » — إذ انتقض به — وفى نسخة بدون عبارة و به » — أحد الأمرين :

إما ما ذكروه في النفس الناطقة .

أو ما ذكروه ـــ وفي نسخة « ذكره » ـــ في القوة الوهمية .

. . .

ثم نقول : هذه المناقضة تبين أنهم غفلوا عن موضع يلتبس في القياس.

ولعل موضع الالنباس قولم : إن العلم متطبع فى الجسم انطباع اللون فى المتلون، وينقسم اللون بانقسام المتلون ، فينقسم العلم بانقسام محله .

والحلل فى لفظ الانطباع ؛ إذ يمكن أن لا تكون نسبة العلم إلى محله . كنسبة اللون إلى المتلون ، حتى يقال : إنه منبسط عليه ومنطبع فيه ، ومنتشر فى جوانيه ، فينقسم بانقسامه .

فلعل نسبة العلم إلى محله على وجه آخر ؛ وذلك الوجه لا يجوز فيه الانقسام عند انقسام المحل، بل نسبته إليه كنسبة إدراك – وفى نسخة بدون كلمة وإدراك ، العداوة إلى الجسم .

ووجوه نسبة الأوصاف إلى محلها ليست محصورة فى فن واحد ، ولا هى معلوبة التفاصيل لنا علماً ثنق به .

فالحكم عليه دون الإحاطة بتفصيل النسبة حكم غير موثوق به .

وعلى الحملة : لا ينكر أن ما ذكروه ، مما يقوى الظن ، ويغلبه ، وإنما ينكر كونه معلوماً علماً يقينيناً – وفي نسخة ويقيناً علماً » – لا يجوز الغلط فيه ، ولا يتطرق إليه الشك . وهذا القدر – وفي نسخة والغير » – يشكك – وفي نسخة و مشكك » – فيه .

### [ ۲۱۲] ـ قلت:

أما إذا أخذت المقامات التي استعمل الفلاسفة في هذا الباب مهملة ؛ فإن المعاندة التي ذكر ـ وفي نسخة « استعمل » ـ أبوحامد تلزمها .

وذلك أن قولنا : كل ما حل من الصفات فى جسم ، فهو منقسم بانقسام الجسم ؛ فانه يفهم منه معنيان \_ وفى نسخة « معنيين » \_ :

أحدهما : أن يكون حد الجزء من تلك الصفة الحالة في الجزء من الحسم ، هوحد الكل .

مثل حال البياض فى الجسم المبيض ، فإن كل جزء من البياض ، الحال فى الجسم المشار إليه ، يوجد حده وحد جميع البياض ، حداً واحداً بعينه .

والمعنى الثانى : أن تكون الصفة متعلقة بجسم دون شكل مخصوص .

وهذه هي أيضاً منقسمة بانقسام الحسم لا على أن مقدار حد الكل مها والحزء ، حد ــ وفي نسخة بدون كلمة « حد » ــ واحد بعينه ، مثل قوة الابصار الموجودة فى البصر ، بل معنى أنها تقبل الأقل والأكثر من قبل – وفى نسخة بدون كلمة « قبل » – قبول موضوعها الأقل والأكثر ؛ ولذلك كانت قوة الإبصار – وفى نسخة « للإبصار » – فى الأصحاء أقوى – وفى نسخة « قوى» – مها فى المرضى . وفى الشباب – وفى نسخة « فى الشباب » – أقوى منها فى المرم .

والتي تعم هاتين القوتين أنهما شخصيتان:

أعنى التي تنقسم بالكية ، ولا تنقسم بالماهية ــ وفى نسخة « والماهمة » ــ

أعنى أنها:

اعمى اسم : إما أن تبق واحدة بالحدوالماهية .

أوتبطل ــ وفي نسخة ( تتصل ) ــ

والتى تنقسم إلى جزء ما \_ وفى نسخة ( حد ما ) \_ بالكمية ، وهى واحدة بالحد والماهية ، ولا تنقسم إلى أى جزء اتفق .

وهذه كأنها إنما تخالف الأول في الأقل والأكثر ، وأن الجزء الذاهب منه ليس فعله فعل الباق ؛ فإن فعل الذاهب من البصر الضعيف ، ليس يفعل فعل البصر الضعيف .

ويجتمعان ــ فى نسخة ( يجتمعان ) ــ بأن اللون أيضاً ليس ينقسم بانقسام موضوعه ، إلى أى جزء اتفق .

وحده \_ وفى نسخة « حده » وفى أخرى « حد » \_ باق بعينه ، بل تنتهى القسمة إلى جزء \_ وفى نسخة « حد » \_ إن انقسم إليه فسد اللون .

وإنما الذي يحفظ القسمة دائماً هو طبيعة المتصل بما هو

متصل ــ وفى نسخة بدون عبارة ١ بما هو متصل ٢ ــ أعنى صورة الاتصال .

. . .

فهذه المقدمة إذا \_ وفى نسخة « إذ » وفى أخرى « إذا كانت » \_ وضعت هكذا ، كانت بينة بنفسها ، أعنى أن كل ما يقبل القسمة مهذين النوعين من القسمة \_ وفى نسخة بدون عبارة « من القسمة » \_ فحله جسم من الأجسام .

وعكسه أيضاً بين وهو أن:

كل ما هو فى جسم فهو يقبل الانقسام بأحد هذين النوعين من الانقسام .

وإذا صح هذا ، فعكس نقيضه صادق ، إن كنت تعرف ما هوعكس النقيض ، وهوأن :

ما V = eف نسخة بدون كلمة « V = e يقبل الانقسام بأحد هذين الوجهين ، فليس يحل في جسم .

مدين المجهور الم عيس ياس في المسلم . وإذا أضيف إلى هذا ، ما هو بين أيضاً من أمر المعقولات الكلية ، وهو أنها :

ليست تقبل الانقسام بواحد من هذين الوجهين .

إذ \_ وفى نسخة « إذًا » \_ كانت ليست صوراً شخصية . فبين أنه يلزم عنه أن المعقولات ليس محلها جسما من الأجسام ، ولا القوة علما \_ وفى نسخة « عنها » \_ قوة فى جسم .

فلزم أنَّ يكون محلها قوة روحانية ، تدرك ذاتُها وغرها .

وأما أبو حامد ، فلما أخذ النوع الواحد من نوعى الانقسام ، ونفاه عن المعقولات الكلية ، عاند بالقسم الثانى الموجرد فى قوة البصر ، وقوة التخيل فاستعمل فى ذلك قولا سفسطائياً . وعلم النفس أغمض وأشرف \_ فى نسخة «أشرف وأغمض» \_ من أن يدرك بصناعة الحدل.

> ومع هذا فإنه لم يأت برهان ابن سينان على وجهه . وذلك أن الرجل إنما بنى برهانه على أن قال .

إن المعقولات إن كانت حالة في جسم ، فلا يخلو:

أن تحلُّ منه في شيء غير منقسم . أ

أوفى منقسم .

ئم أبطل أنْ تحل في شيء ـ وفي نسخة « يحل شيء » ـ غير

منقسم من الحسم . فلما أبطل هذا نني \_ وفى نسخة « بتى » \_ أن يكون العقل ، إن كان يحل فى جسم ، أن يحل منه فىشىء غير \_ وفى نسخة

بدون كلمة « غير » ... منقسم .

ثم أبطل أن يحل من الحسم \_ وفى نسخة « فى الحسم » وفى أخرى بدون العبارتين جميعاً \_ فى شىء منقسم . فيطل أن يحل فى جسم أصلا .

فلما أبطل أبو حامد أحد القسمين ، قال \_ وفى نسخة «قال أبو حامد » \_ لا يبعد أن تكون نسبة العقل إلى الحسم نسبة أخرى » \_ وهو بين \_ وفى نسخة بدون كلمة « أخرى » \_ وهو بين \_ وفى نسخة « مبين » \_ أنه إن نسب إلى الحسم فليس ههنا لا نسبان .

إما نسبته ـ وفى نسخة « نسبة » ـ إليه إلى محل منقسم ـ وفي نسخة « ينقسم » ـ

أومحل غير منقسم والذى يتم به هذا البرهان أن العقل ليس له ارتباط بقوة من قوى النفس ، ارتباط الصورة بالمحل .

فإنه إذا ... وفى نسخة بدون كلمة الأذا الله عنه أنه مرتبط بالحسم ، فلابد أن ينتنى عنه أنه ليس مرتبطاً بقوة من قوى النفس المرتبطة بالحسم ... وفى نسخة بدون عبارة الذا انتنى عنه . . . . المرتبطة بالحسم » ...

ولو كان مرتبطاً بقوة من قوى النفس ـ وفى نسخة بدون عبارة «ارتباط الصورة بالمحل . . . قوى النفس » ـ كما يقول أرسطو ، لم ـ وفى نسخة بدون كلمة «لم » ـ يكن له فعل ـ وفى نسخة «قوة فعل » ـ إلا بتلك القوة ، ولوكان ذلك كذلك ، لم تدركه ـ وفى نسخة « تدرك » ـ تلك القوة .

هذا هو الذي يعتمده أرسطو ــ وفي نسخة بدون عبارة « لم يكن له فعل . . . أرسطو» ــ في بيان أن العقل مفارق .

. . .

فلنذكر أيضاً العناد الثانى الذى أتى به \_ وفي نسخة « به أتى » وفي أخرى بدون كلمة « أتى » \_ في الدليل الثانى الذي استدل به الفلاسفة بعد أن تعرف أن أدلتهم إذا انتقلت من الصناعة التي تخصها ، صارت أعلى مراتها من حنس الأقاويل الحدلية ؛ ولذلك كان كتابنا هذا ، الغرض منه إنما هو التوقيف \_وفي نسخة على مقدار الأقاويل المكتوبة فيه المنسوبة للفريقين \_ وفي نسخة « الفوقين » \_ وإظهار رأى \_ وفي نسخة « أي » \_ القولين أحق بأن ينسب صاحبه إلى الهافت والتناقض .

#### [ ٢١٣] – قال أبو حامد :

### دليل ثان

قالوا : إن كان العلم -- وفى نسخة و المعنى، وفى أخرى و معنى العالم ، -بالمعلوم الواحد العقلى ، وهو المعلوم » -بالمعلوم الواحد العقيم ، وهو المعلوم » -المجرد عن المواد منطبعاً فى المادة انطباع الأعراض فى الجواهر -- وفى نسخة و الجوهر ،الجمانية ، لزم انقسامه بالمضرورة -- وفى نسخة و بالصورة » -- بانقسام الجسم،
كما سبق ، وإن لم يكن منطبعاً فيه ، ولا منبسطاً عليه .

واستكره لفظ الانطباع فنعدل ــ وفي نسخة ا فنعدل عنه ا ــ إلى عبارة الحرى ، ونقول : هل للعلم نسبة إلى العالم أم لا ؟

ومحال قطع النسبة ؛ فإنه إن انقطعت ــ وفى نسخة ؛ قطعت ۽ ــ النسبة عنه فكونه عالما به لم ــ وفى نسخة ؛ فلم ۽ ــ صار أولى من كون غيره ــ فى نسخة « كونه غير » ــ به عالما ــ وفى نسخة بدون عبارة « به » وفى أخرى «عالماً به » ــ و إن كان له نسبة فلا يخلو من ثلاثة أقسام :

إما أن تكون بالنسبة لكل جزء من أجزاء المحل .

أو تكون لبعض أجزاء المحل دون البعض .

أولا يكون لواحد من الأجزاء نسبة إليه .

وباطل أن يقال : لا نسبة لمواحد من الأجزاء ؛ فإنه إذا لم يكن للآحاد نسبة ، لم يكن للمجموع نسبة ؛ فإن المجتمع — وفى نسخة ، المجموع ، ــ من المباينات — وفى نسخة ، المباين ، ــ مباين .

وباطل أن يقال : النسبة للبعض ؛ فإن الذى لا نسبة له ، ليس هو فى ... وفى نسخة « من » ... معناه فى شىء ، وليس كلامنا فيه .

وباطل أن يقال لكل جزء مفروض ، نسبة إلى الذات .

لأنه إن كانت النسبة إلى ذات العلم بأسره ، فعلوم - وفى نسخة بزيادة و أن » - كل واحد من الأجزاء ، ليس هو جزء - وفى نسخة « جزأ من » -المعلوم ، بل هو - وفى نسخة بدون كلمة « هو » - المعلوم ، كما هو ، فيكون

معقولا مرات لا نهاية لها بالفعل .

و إن كان كل جزء له نسبة أخرى غير النسبة الني- وفي نسخة ( التي هي » ــــ للجزء الآخر إلى ذات العلم .

فذات العلم إذن منقسمة في المعنى .

وقد بينا أن العلم بالمعلوم الواحد من كل وجه لا ينقسم في المعني .

و إن كان نسبة كل واحد إلى شيء من ذات العلم ، غير ما إليه نسبة الآخو ، فانقسام ذات ـــ وفى نسخة « ذلك » وفى أخرى بدون الكلمتين ـــ العلم بهذا ــ وفى نسخة « بهذه الطريقة » ــ أظهر ، وهو محال .

ومن هذا يتبين ــ وفى نسخة ، بين ، ــ أن المحسوسات المنطبعة فى الحواس الحمس ، لا تكون إلا أمثلة لصور جزئية ، منقسمة .

فإن الإدارك معناه حصول مثال المدرك فى نفس المدرك ، فيكون ــــ وفى نسخة ﴿ وَبِكُونَ ﴾ ــــ لكل جزء من مثال المحسوس نسبة إلى جزء من الآلة الحسيانية .

. . .

والاعتراض : على هذا ما سبق ؛ فإن تبديل لفظ الانطباع بلفظ النسبة ، لا يدراً — وفى نسخة « تدرك » — الشبهة فيا ينطبع فى القوة الوهمية للشاة ، من عداوة الذئب ، كما ذكر وه ؛ فإنه إدراك لا محالة ، وله نسبة إليه .

ويلزم فى تلك - وفى نسخة ، ويلزم ترتيب ، - النسبة ما ذكرتموه ؛ فإن المعداوة ليس أمراً مقدراً ، له كية مقدارية ، حتى ينطيع مثالها فى جسم مقدر - وفى نسخة ، مقدور ، - وتنسب - وفى نسخة ، نسبة ، وفى أخرى ، وتنسب - أجزاؤها ، إلى أجزائه .

وكون شكل الذئب مقدراً ، لا يغنى \_ وفى نسخة « لا يكفى ۽ \_ فإن الشاة أحركت شيئاً سوى شكله، وهي \_ وفى نسخة ( وهو ﴾ \_ المخالفة، والمضادة، والمعداوة وهذه المعداوة الزائدة \_ وفى نسخة « والزيادة » \_ على الشكل ، من المعداوة ليس - وفى نسخة « والزيادة » \_ على المعداوة ليس » \_ طا مقدار . وقد أدركته بجسم مقدر .

فهذا ضرورة ـــ وفى نسخة « فهذه الضرورة » وفى أخرى ء فهذه الصورة » ـــ مشكك ـــ وفى نسخة « مشككة » ـــ فى هذا البرهان ، كما فى الأول .

. . .

فإن قال القائل : هلا دفعتم هذه البراهين بأن العلم يحل من الجسم في جوهر متحيز ، لا يتجزأ ، وهو الجزء ــ وفي نسخة « الجوهر » ـــ الفرد .

قلنا : لأن ـــ وفى نسخة « لالأن » ـــ الكلام فى الجوهر الفرد ، يتعلق بأمور هندسية يطول القول فى حلها .

ثم ليس فيه ما يدفع ـــ وفى نسخة « يرفع » ـــ الإشكال ؛ فإنه يلوم أن تكون القدرة والإرادة أيضاً ، فى ذلك الجذر، ؛ فإن للإنسان فعلا ـــ وفى نسخة « فعل » ــــ ولا يتصور ذلك إلا بقدرة و إرادة

ولا تتصور الإرادة ، إلا بعلم .

وقدرة الكتابة في اليد والأصابع .

والعلم بها ليس فى اليد ؛ إذ لا يزول بقطع اليد ولا إرادتها – وفى نسخة و ولا بإرادتها » – فى اليد » فإنه قد يريدها بعد شلل اليد ، وتتعذر – وفى نسخة و ويتقدر » وفى أخرى « ويتعدد » – لا – وفى نسخة بدون كلمة « لا » – لعدم – وفى نسخة « لانعدام » وفى أخرى « الانعدام » – الإرادة ، بل لعدم القدرة .

### [ ۲۱۳] \_ قلت :

كان هذا القول ليس بياناً .. وفى نسخة « بيناً » ... منفرداً بنفسه ، وإنما هوتتميم المتقدم .

وذلك أن القول المتقدم وضع فيه أن العلم ليس ينقسم بانقسام محله وضعاً .

وفى هذا القول تكلف بيانه باستعمال التقسيم \_ وفى نسخة « التقسم » \_ فيه إلى الأنحاء الثلاثة \_ وفى نسخة « الثالثة » \_ فالمعاندة \_ وفى نسخة « بالمعاندة » \_ الأولى هي باقية عليه ، وإنما

دخلت عليه المعاندة ؛ لأنه لم يستوف المعنيين اللذين – وفى نسخة « الذين » ــ يقال علمهما الانقسام الهيولاني.

وذلك أنهم لما نفوا عن \_ وفى نسخة « على » \_ العقل انقسامه بانقسام محله على النحوالذي تنقسم الأعراض بانقسام محلها .

وكان هناك نوع آخر من الانقسام الحسانى ، وهو الموجود في القوى الحسمية ـ وفي نسخة « الحسانية » ـ المدركة ، دخلت علمهم المعاندة من قبل هذه القوى .

وإنما يتم البرهان إذا انتنى هذان النوعان من الانقسام عن العقل

وبين أن كل ما له \_ وفى نسخة « ما قاله » \_ قوام بالجسم ، فلا بد له من أحد هذين النوعين من الانقسام .

وقد يشك فيها وجد فى الحسم بهذا النوع الآخر من الوجود: أعنى الذى ليس ينقسم بانقسام موضوعه فى الحد ، هل هومفارق لمرضوعه ؟ أم لا ؟

فإنا \_ وفى نسخة « فإنما » وفى أخرى بدون العبارتين \_ نرى أكثر أجزاء الموضوع تبطل ، ولا يبطل هذا النوع \_ وفى نسخة « النحو» \_ من الوجود: أعنى الإدراك الشخصى:

فيظن كما أنه لا تبطل الصورة ببطلان الجزء ، أو الأجزاء من \_ وفى نسخة « فى » وفى أخرى بدون الكلمتين \_ موضوعها \_ وفى نسخة « موضوعهما » \_ أنها ليست تبطل ببطلان الكل .

وأن بطلان فعل الصور من قبل الموضوع ، هو شبيه ببطلان فعل الصانع من قبل الآلة ؛ ولذلك ما يقول أرسطو ــ وفى نسخة «أرسطوطاليس » ــ إن الشيخ لوكان له عين كعين الشاب ، لأبصر كما ـــوفى نسخة «كما لا » ــ يبصر الشاب .

يريد أنه قد يظن أن الهرم الذى لحق الشيخ فى قوة الإبصار ليس هو من قبل عدم ــ وفى نسخة « من ضعف » ــ القوة ، بل هو من قبل هرم الآلة .

ویستدل علی ذلك ببطلان الآلة ، أو أكثر أجزائها فی النوم . والإغماء والسكر ، والأمراض \_ وفی نسخة ، والإغماض » \_ التی \_ وفی نسخة بدولك الحواس ؛ فإنه لا یشك أن القوی لیس \_ وفی نسخة ، لیست ، وفی أخری یدون العبارتین \_ تبطل \_ وفی نسخة بدون كلمة ، تبطل » \_ فی هذه الأحوال \_ وفی نسخة بدون كلمة ، تبطل » \_ فی هذه الأحوال \_ وفی نسخة بدون كلمة ، تبطل » \_ فی

وهذا ـــ وفى نسخة « وبهذا » ـــ يظهر أكثر فى ـــ وفى نسخة « فى أكثر » ـــ الحيوانات التي إذا فصلت بنصفين تعيش .

وأكثر النبات هو مهذه الصفة مع أنه ليس فيه قوة مدركة.

. . .

فالكلام فى أمر النفس غامض جداً ، وإنما اختص الله تعالى به من الناس العلماء الراسخين فى العلم ؛ ولذلك قال سبحانه وتعالى محيباً فى هذه المسألة للجمهور عندما سألوه :

بأنُّ هذا الطور من السؤال ليس هو ــ وفي نسخة بدون كلمة «هو » ــ من أطوارهم في قوله سبحانه:

[وَيَسْأَلُونَكَ عَن الرَّوحِ قُلِ الرَّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى ، وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلمِ إِلاَّ قَلِيلاً]

وتشبيه \_ وفي نسخة « وتشبيههم » \_ الموت بالنوم في هذا المعنى

فيه استدلال ظاهر فى بقاء النفس من قبل أن النفس يبطل فعلها فى النوم ببطلان آلتها ، ولا تبطل هى .

فيجب أن يكون حالها فى الموت كحالها فى النوم ؛ لأن حكم الأجزاء واحد ، وهو وفى نسخة « وهذا » دليل مشترك للجميع لاثق بالحمهور » فى اعتقاد الحق ، ومنبه للعلماء على السبيل الى مها يوقف على بقاء النفس ، وذلك بين من وفى نسخة « فى» وله سبحانه وتعالى

. . .

[الله يَتَوَفَّى الْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا ، وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا].

[ ٢١٤] ــ قطل أبو حامد :

## دليل ثالث

- وفي نسخة ١ دليل ثالث قال أبو حامد ١ -

قولهم : إن — وفى نسخة بدون كلمة « إن » — العلم لو حل — وفى نسخة « كان » — فى جزء من الجسم — ، لكان العالم — وفى نسخة « العلم » — ذلك الجزء، دونٍ سائر أجزاء الإنسان .

والإنسان يقال له: عالم — وفى نسخة دعلوم » — والعالمية — وفى نسخة دوالعالمية » — صفة له على الجملة ، من غير نسبة إلى محل محصوص .

وهذا هوس ـــ وفي نسخة «هو بين» ـــ فإنه يسمى مبصرًا ، وسامماً ، وذائقاً .

وكذا السهيمة توصف به – وفى نسخة بدون عبارة ووكذا السهيمة توصف به » - وذلك لا يدل على أن إدراك المحسوسات ليس بالحسم ، بل هو نوع من التجوز ، كما يقال : فلان فى بغداد ، وإن كان – وفى فسخة بزيادة وهو » – فى جزم من جملة بغداد ، لا فى جملتها ، ولكن يضاف إلى الحملة .

### [ ۲۱٤] \_ قلت:

أما إذا سلم أن العقل ليس ـ وفى نسخة « لا » ـ ينسب إلى عضو مخصوص من الانسان ، وأنه قد قام على ذلك برهان ؟ لأنه ليس هذا من المعروف بنفسه .

فبين أنه ليس يلزم عنهأن لا يكون محله جسمًا من الأجسام .

وأنه ليس يكون قولنا في الانسان: إنه عالم ، كقولنا فيه: إنه يبصر ؛ وذلك أنه لما كان بيناً بنفسه أنه يبصر بعضو محصوص، كان بيناً أنا إذا نسبنا إليه الابصار مطلقاً ، أنه \_ وفي نسخة « فانه » \_ يجوز على عادة العرب وغيرها من الأمم في ذلك.

وأما إذا لم يكن للعقل عضو يخصه ، فبين أن قولنا فيه : عالم ، ليس هو من قبل أن جزءاً منه عالم . لكن كيفما كان الأمر ، فى ذلك ، هو غير معلوم بنفسه ، وذلك أنه ليس يظهر أن ههنا عضواً خاصًا به ، ولا موضعاً خاصًا \_ وفى نسخة بدون عبارة « به ولاموضعاً خاصًا » \_ من عضو \_ وفى نسخة بدون عبارة « به ولاموضعاً خاصًا » \_ من عضو \_ وفى نسخة عضو » \_ من الأعضاء ، كالحال فى قوة التخيل \_ وفى نسخة « التخييل » \_ والفكر والذكر ، وذلك أن مواضع هذه معلومة من اللماغ.

[ ٢١٥] \_ قال أبوحامد :

# دليل رابع

ـــ وفى نسخة « دليل رابع ، قال أبو حامد » ـــ إن كان العلم يحل جزءًا من القلب ، أو ـــ وفى نسخة « و » ـــ اللماغ مثلا ، فالجهل ضده ، فينبغى أن يجوز ــ وفى نسخة « أن يكون » ــ قيامه بجزء آخر من القلب أو اللماغ .

ويكون الإنسان في حالة واحدة عالمًا وجاهلا ، بشيء واحد .

فلما استحال ذلك تبين أن محل الجمهل هو محل العلم ، وأن ذلك المحل واحد ، يستحيل اجمّاع الضدين فيه .

فإنه لو كان منقسماً \_ وفى نسخة «كان فى على » \_ لما استحال قيام الجهل ببعضه ، والعلم ببعضه ، لأن الشيء فى محل ، لا يضاد ضده فى محل آخر ، كما تجتمع البلقة فى الفرس الواحد \_ وفى نسخة بدون عبارة « البلقة فى الفرس الواحدة ، ولكن فى محلين .

ولا يلزم هذا فى الحواس ؛ فإنه لا ضد لإدراكها ... وفى نسخة « لإدراكاتها »... ولكنه ... وفى نسخة « لأنه » ... قد يدرك ، وقد لا يدرك ، فليس بينهما إلا تقابل الوجود والعدم .

فلا جرم نقول يدرك ببعض أجزائه كالمين ، والأذن ، ولا يدرك بسائر بدنه، وليس فيه تناقض .

ولا يغنى عن هذا قولكم : إن العالمية مضادة للجاهلية ، والحكم عام لجميع البدن ؛ إذ — وفي نسخة بزيادة « لا » — يستحيل أن يكون الحكم في غير محل العلة .

فالعلم هو المحل الذي قام العلم به .

فإن أطلق الاسم على الحملة ، فبالمجاز ، كما يقال : هو في بغداد ، وإن كان ــ وفي نسخة «كان هو ؛ ــ في بعضها .

وكما يقال : مبصر . وإن كنا بالضرورة نعلم أن حكم الإبصار لا يثبت للرجل واليد بل يختص بالعين .

وتضاد الأحكام كتضاد العلل ؛ فإن الأحكام تقتصر ـــ وفى نسخة ١ الحكم يقتصر ٤ ــ على محل العلل .

ولا يخلص من هذا قول القائل: إن المحل المهيأ لقبول العلم والجهل من الإنسان واحد ؛ فيتضادان عليه ؛ فإن عندكم أن كل جسم فيه حياة ، فهو قابل للعلم والجهل ، ولم يشترطوا سوى الحياة شريطة أخرى .

وسائر أجزاء البدن عندهم — وفي نسخة «عندكم » — في قبول العلم على وتيرة واحدة

. . .

الاعتراض: أن هذا ينقلب عليكم في الشهوة ، والشوق ، والإرادة ؛ فإن هذه الأمور تثبت للهامم والإنسان ، وهي معان تنظيع في الجسم ، ثم يستحيل أن ينفر- وفي نسخة 1 تفير ٢ – عما يشتاق إليه ، فيجتمع فيه النفرة والميل إلى شيء واحد بوجود الشرق في محل ، والنفرة في محل آخر.

وذلك لا يدل على أنها لا تحل الأجسام ؛ وذلك لأن هذه القوى ، وإن كانت كثيرة ومتوزعة ، على آلات محتلفة ، فلها رابطة واحدة ، وهي النفس ، وذلك للمهمة والإنسان ـ وفي نسخة و للإنسان والمهمة » ـ جميعاً .

وإذا اتحدت الرابطة استحالت الإضافات المتناقضة ، بالنسبة إليه .

وهذا لا يدل على كون النفس غير منطبعة ــ وفي نسخة ٥ منطبع ٥ ــ في الجسم كما ــ وفي نسخة بزيادة ٥ بينا ٥ ــ في الهامم .

#### [ ۲۱۵] - قلت:

هذا الذى حكاه عن الفلاسفة ههنا ، ليس يلزم عنه ، إلا أن العلم ليس يحل الحسم حلول \_ وفى نسخة ( لحلول ، \_ اللون فيه ، وبالحملة سائر الأعراض .

لا أنه يحل جسما أصلا ، وذلك أن \_ وفي نسخة بدون كلمة « أن » \_ امتناع محل العلم من أن يقبل الحمل بالشيء ، والعلم به ، يدل ضرورة على اتحاده ؛ فان الأضداد لا تحل في عل \_ وفي نسخة « نوع » \_ واحد.

وهذا النوع من الامتناع يوجد لسوى الصفات البي هي إدراكات وغير إدراكات .

والذي يخص محلى العلم من القبول أنه يدرك المتضادات معاً ؛ أعنى الشيء وضده \_ وفي نسخة « أو ضده » \_ وذلك لا يمكن أن يكون إلا بادراك غير منقسم ، في محل غير منقسم ؛ فان الحاكم هو واحدضرورة .

ولذلكْ قيل: إن العلم بالأضداد علم واحد .

فهذا النحومن القبول هو الذي يخصُّ النفس ضرورة .

ولكن قد تبين عندهم أنهذه هي حال الحس المشرك الحاكم على الحواس الخمس ، وهو عندهم جسانى ؛ فلذلك ليس في هذا دليل على أن العقل ليس يحل جسما ؛ لأنا قد قلنا : إن الحلول يكون على نوعين .

حلول صفات غبر مدركة .

وحلول صفات مدركة .

والذي عارضهم به في هذا القول صحيح ، وهو أن النفس النزوعية لا تنزع الى المتضادات معاً ، وهي مع هذا جسهانية .

ولست أعلم أحداً من الفلاسفة احتج بهذا \_ وفى نسخة « هذا » وفى أخرى « هذا » وفى أخرى « في هذا » \_ فى \_ وفى نسخة « على » \_ إثبات بقاء - وفى نسخة بدون كلمة « بقاء » \_ النفس ، إلامن لا يؤ به بقوله ، وذلك أن خاصة كل قوة مدركة \_ وفى نسخة « غير مدركة » \_ أن لا يجتمع فى إدراكها النقيضان، كما أن ، خاصة المتضادين خارج النفس أن لا يجتمعا فى موضوع واحد ، فهذا \_ وفى نسخة « فهذا » \_ تشرك فيه القوى المدركة مع القوى المدركة مع القوى المدركة . \_

ويخص ــ وفي نسخة « وتختص » ــ القوى المدركة أنها تحكم

على الأضداد الموجودة معاً ، أي يعلم أحدها بعلم الثاني

ويخص - وفى نسخة « وتختص " - القوى الغبر نفسانية - و نسخة « الغبر النفسانية » - أنها تنقسم بانقسام الحسم ، فيوجد فى الأجزاء المختلفة من الحسم الوحد ، الأضداد معاً ، لا - و نسخة « إلا » - فى جزء واحد . .

والنفس لما كانت \_ وفى نسخة «كان » \_ محلا \_ وفى نسخة « كان » \_ محلا \_ وفى نسخة « محلها » \_ كان » \_ محله أن يوجد فيها المنقيضان معا فى جزءين من المحل .

ولذَلك كانت هذه الأقاويل كلها أقاويل من لم يحصل آراء القوم في هذه الأشياء.

فما أبعد فهم من يجعل الدليل عل بقاء النفس ، أنها لا - وفى نسخة « لم » - لا تحكم على المتناقضات - وفى نسخة « المناقضات » - معاً ؛ لأنه إنما ينتج .

من ذلك أن محلها واحد غير منقسم .

وما \_ وفى نسخة « وأما » \_ الدليل على أن المحل الغير منقسم \_ وفى نسخة « الغير المنقسم »\_ انقسام محل \_ وفى نسخة بدون كلمة « محل » \_ الأعراض أنه غيرمنقسم أصلا .

. . .

[ ٢١٦ ] ــ قال أبو جامد : ــ وفي نسخة بدون عبارة ٥ قال أبو حامد ٥ ـــ: دليل خامس

ــ وفي نسخة ؛ الدليل الحامس ، ــ

قولهم : إن كان العقل يدرك المعقول -- وفى نسخة ( المعقولات ؛ -- بآلة جسانية ، فهو لا يعقل فضه .

والتالي محال . فإنه ــ وفي نسخة والأنه ، ــ يعقل نفسه

فالمقدم محال .

قلنا : مسلم ــ وفى نسخة و نسلم » ــ أن استثناء نقيض التالى ينتج نقيض المقدم .

ولكن إذا ثبت اللزوم بين التالى والمقدم ــ وفي نسخة ١ المقدم والتالى ٣ --

بل نقول : لا نسلم وفي نسخة و ما "يسلكم ، وفي أخرى و من يسلم؟ ، – لزوم التالي ، وما الدليل عليه ؟

فإن قيل : الدليل عليه أن الإبصار لما كان بجسم ، فالإبصار لا يتعلق بالإبصار . فالرؤية – وفي نسخة ؛ والرؤية » وفي أخرى ؛ بالرؤية » – لا – وفي نسخة : فلا » – ترى ، والسمع لا يسمع ، وكذا سائر الحواس .

فإن كان معقل لا يدرك أيضاً \_ وفى نسخة وأيضاً لا يدرك ، \_ إلا بجسم ، فلم يدرك نفسه ؟ والعقل كما يعقل غيره ، يعقل نفسه ، فإن الواحد منا كما يعقل غيره يعقل نفسه \_ وفى نسخة بدون عبارة وفإن الواحد منا . . يعقل نفسه » \_ ويعقل أنه عقل غيره ، وأنه عقل نفسه .

قلتا : ما ذكرتموه فاسد من وجهين :

أحدهما : أن الإبصار عندنا يجوز أن يتعلق بنفسه ، فيكون إبصاراً لغيره ولنفسه ، كما يكون العلم — وفى نسخة والعالم » — الواحد علماً — وفى نسخة وعالماً » — بنفسه . ولكن العادة جارية يخلاف ذلك ، وخوق العادة حارية يخلاف ذلك ، وخوق العادة — وفى نسخة والعادات » — عندنا جائز .

والثانى : وهو أقوى ، أنا ــ وفى نسخة « إذا » ــ سلمنا هذا فى الحواس . ولكن لم إذا امتنع ذلك فى بعض الحواس ، يمتنع فى بعض ؟ وأى بعد فى أن يفترق حكم الحواس فى وجه الإدراك ، مع اشتراكها فى أنها جسهانية ، كما اختلف البصر واللمس فى أن اللمس لا يفيد الإدارك إلا باتصال الملموس بالآلة اللامسة .

وكذا الذوق ، ويخالفه ـــ وفى نسخة «يخالفه» ـــالبصر ؛ فإنه يشترط فيه الانفصال ، حتى لو أطبق أجفانه ، لم ير لون الجفن ؛ لأنه لم يبعد عنه .

وهذا الاختلاف لا يوجب الاختلاف في الحاجة إلى الجسم .

فلا يبعد أن يكون في الحواس الجسمانية ما يسمى عقلاً ، ويخالف سائرها

فى أنها تدرك نفسها ـــ وفى نسخة وأنها لا تدرك نفسها ، وفى نسيخة وفى الإدراك ، وفى رابعة وفى أنه لا يدرك نفسه » ـــ .

### [۲۱۲] : قلت :

أما العناد الأول : وهو قوله : إنه يجوز أن تخرق... وفي نسخة « تنخرق » ... العادة ، فيبصر البصر ذاته ، فقول في نهاية ... وفي نسخة « غاية » ... السفسطة والشعوذة ، وقد تكلمنا في هذا فها سلف .

وأما العناد الثانى : وهو قوله : إنه لا يبعد أنَّ يكون إدراك جسمانى يدرك نفسه ، فله إقناع ما ، ولكن إذا عرف الوجه الذى حركهم إلى هذا ، علم امتناع هذا .

وذلك أن الأدراك هو شيء يوجد بين فاعل ومنفعل ، وهو المدرّك والمدرك .

ويستحيل أن يكون الحس فاعلا ومنفعلا وفي نسخة «منفعلا» -له - وفي نسخة بدون عبارة «له» - من جهة واحدة .

فإذا وجد فاعلا ومنفعلا \_ وفى نسخة « منفعلا » \_ فن جهتين: أعنى أن \_ وفى نسخة بدون كلمة « أن » \_ الفعل \_ وفى نسخة « العقل » \_ يوجد له من جهة الصورة ، والانفعال من قبل الهيولى .

فكل مركب لا يعقل ذاته ، لأن ذاته تكون غير الذى به ــ وفى نسخة بدون عبارة ١ به » ــ يعقل ، لأنه إنما يعقل بجزء من ذاته ، ولأن العقل هو المعقول .

فلو حقل المركب داته ، لعاد المركب بسيطاً ، وعاد الكل هو الحزء .

وذلك كله مستحيل.

وهذا القول إذا ثبت ههنا ، كان مقنعاً ، وإذا كتب على الترتيب البرهانى ، وهو أن يقدم له من النتائج ما يجب تقديمه ، أمكن أن يعود برهانياً .

### دليل سادس

ــ وفي نسخة و دليل ساس ، قال أبو حامد ، ــ

قالوا : لو كان العقل يدرك بآلة جسانية – وفى نسخة « بالجسمانية » – كالإيصار، لما أدرك آلته ، كسائر الحواص ، ولكنه يدرك الدماغ والقلب ، وما يدعى أنه آلة له ... وفي « نسخة وما يدعى آلته » وفي أخرى « وما يدعى آلة له ، وفي رابعة « وما يدعى أنه آلته » – .

فدل \_ وفى نسخة و فدل على ع \_ أنه ليس آلة له ، ولا محلا ؛ و إلا \_ وفى نسخة بدون كلمة و وإلا ع \_ . فنسخة بدون كلمة و وإلا ع \_ . أنا أدركه \_ وفى نسخة و أدركها ع \_ .

والاعتراض : وفي نسخة «الاعتراض » -- على هذا كالاعتراض على الذي قبله ،

فإنا نقول : لا يبعد أن يدوك الإيصار عمله ، ولكنه حوالة ... وفي نسخة « جرى به » وفي أخرى « جار » ... على العادة ؛ إذ ... وفي نسخة « أو » ... نقول :

لم يستحيل — وفى نسخة « لم يستحل ه — أن تفترق الحواس فى هذا المعنى ، وإن اشتركت فى الانطباع فى الأجسام ، كما سبق ؟

ولم قلم : إن ما هو قائم فى جسم يستحيل أن يدرك الجسم الذى هو عله ؟

ولم يلزم — وفي نسخة « تلتزموا » ــ أن يمكم من جزئي معين على كلي مرسل .

ومما عرف بالاتفاق يطلانه ، وذكر فى المنطق ، أن يحكم بسبب جزئى ، أو جزئيات كثيرة ، على كلى ، حتى مثلوه ــ وفى نسخة « مثلواً ، ــ بما إذا قال الإنسان :

إن كل حيوان فإنه يحرك عند المضغ فكه الأسفل .

لأنا استقرأنا الحيوانات كلها . فرأيناها كذلك .

فيكون ذلك لغفلته عن التمساح ؛ فإنه يحرك فكه الأعلى .

وهؤلاء لم يستقرئوا ، إلا الحواس الحمس ، فوجدوها على وجه معلوم ، فحكموا على الكل يه .

فلعل العقل حاسة أخرى ــ وفى نسخة بدون كلمة و أخرى ٤ ــ تجرى من سائر ــ وفى نسخة و تجرى هذه ٤ ــ الحواس مجرى التمساح ، من سائر الحيوانات. فتكون إذن الحواس مع كربها جمهانية ، منقسمة :

إلى ما يدرك محلها .

و إلى ما لا يدرك .

كما انقست:

إلى ما يدرك مدركه من غير مماسته كالبصر .

و إلى ما لا يدرك إلا باتصال ، كالمنوق واللمس.

فما ذكروه أيضاً إن أورث ظنًّا ، فلا يورث يقيناً موثوقاً به .

فإن قيل : لسنا نعول على مجرد الاستقراء للحواس ، بل نعول على البرهان ، وفقىل :

لو كان القلب أو الدماغ \_ وفى نسحة و والدماغ ۽ \_ هو \_ وفى نسخة و آل الدماغ يحق لا يخلو عن أن و آلة ي \_ نفس الإنسان ، لكان لا يعزب عنه إدراكهما ، حتى لا يخلو عن أن يعقلهما جميعاً ، كما أنه لا يخلو عن إدراك نفسه ؛ فإن أحداً لا يعزب ذاته عن ذاته ، بل يكون شبتاً لنفسه فى نفسه أبداً .

والإنسان ما لم يسمع حديث القلب والدماغ ، أو لم يشاهد بالتشريع من إنسان آخر ، لا يدركهما ، ولا يعتقد وجودهما .

فإن كان العقل حالاً في جسم ، فينبغي أن يعقل ذلك الجسم أبداً ، أو

لا يدركه أبدأ ـ وفي نسخة بزيادة « الاعتراض » ـ .

وليس واحد من الأمرين بصحيح، بل يعقل -- وفي نسخة بزيادة « ذاته ـــ --حالة ، ولا يعقل -- وفي نسخة بزيادة « ذاته ــ -- حالة .

. . .

وهذا التحقيق وهو أن الإدراك الحال في محل ، إنما يدرك المحل لنسبة — وفي نسخة « بنسبته » — له — وفي نسخة بدون حبارة « له » — إلى المحل ، ولا يتصور أن يكون له نسبة إليه سوى الحلول فيه ، فليمركه — وفي نسخة « فلا يمدركه » — أبداً ، وإن كان هذه النسبة لا تكنى ، فينبغي أن لا — وفي نسخة « فلا ينبغي أن » — يدرك أبداً ، إذ لا يمكن أن يكون له نسبة أخرى إليه ، كما أنه لما أن كان يعقل يدرك أبداً ، عقل ، — عنه بحال .

قلنا : الإنسان ما دام يشعر ينفسه ، ولا يغفل عنه ؛ فإنه يشعر بجسده . وجسمه .

نم لا يتعين له اسم القلب، وصورته ، وشكله ، ولكنه يثبت نفسه جسماً ، حتى يثبت نفسه في ثيابه وفي بيته .

والنفس الذى ذكروه لا يناسب البيت والثوب ـ وفى نسخة (الثوب والبيت ٤ ـــ

فإثباته لأصل الجسم ملازم له ، وغفلته عن شكله واسمه ، كغفلته عن محل الشم ، وأنهما زائدتان في مقدم الدماغ ، شبيهتان بحملتي الثلدى .

فإن كل \_ وفى نسخة «كان » \_ إنسان يعلم ، أنه يدرك الرائحة بجسمه ولكن على الإحراك لا يتشكل له ، ولا يتعين ، وإن كان يدرك أنه إلى الرأس أقرب منه إلى العقب ، ومن جملة الرأس ، إلى داخل الأنف ، أقرب \_ وفى نسخة بدون عبارة «منه إلى العقب . . . الأنف أقرب» \_ منه إلى داخل الأذن .

فكذلك يشعر الإنسان بنفسه ، ويعلم أن هويته التى بها قوامه إلى قلبه وصدره أقرب منه إلى رجله ؛ فإنه يقدر نفسه باقياً مع عدم الرجل ، ولا يقدر على تقدير نفسه باقياً ، مع عدم القلب . أنا فكروه من أنه يغفل – وفى نسخة «يعقل» عن الجسم تارة ، وتارة
 لا يغفل – وفى نسخة «يعقل» – عنه ، ليس كذلك .

[۲۱۷] ـ قلت:

أما اعتراضه على أن ما هو جسم ، أو قوة فى جسم ، فليس يعقل ذاته بدليل أن الحواس هى قوى ــ وفى نسخة ، قوة ، ــ مدركة فى أجسام ، وهى لا تعقل ذاتها ؛ فإن هذا من باب الاستقراء الذى لايفيد لليقين .

وتشبيه بالاستقراء المستعمل في أن كل حيوان يحرك فكه الأسفل ، فليس هو لعمري مثله من جهة .

وهومثله من جهة .

أما مخالفته له ، فإن \_ وفى نسخة « فلأن المالواضع بالاستقراء ، أن كل حيوان يحرك فكه الأسفل ، فهذا استقراء ناقص ، من قبل أنه لم يستقرئ \_ وفى نسخة « يستقر » \_ فيه جميع أنواع \_ وفى نسخة بدون كلمة « أنواع » \_ الحيوانات .

وأما الواضع أن كل حاسة ، فهى لا تدرك ذاتها ، فهو لعمرى استقراء مستوفى ؛ إذكان ليس ههنا حاسة سوى الحواس الخمس .

وأما الحكم من قبل ما يشاهد من أمر الحواس ، أن كل قوة مدركة ليست فى جسم ، فهو شبيه بالاستقراء ، الذى يحكم من قبله أن كل حيوان فهو يحرك فكه الأسفل ؛ لأن الواضع لهذا ، كما أنه لم يستقرئ جميع الحيوانات ، كذلك الواضع أن كل قوة مدركة ؛ فليست فى الحسم من قبل أن الأمر فى الحواس كذلك لم يستقرئ جميع القوى المدركة .

وأما ما حكى عنهم من أن العقل لوكان فى جسم ، لأدرك الحسم الذى هوفيه عند إدراكه ، فكلام غث ركيك .

. وليس من أقاويل الفلاسفة .

وذلك أنه إنما كان يلزم هذا لوكان كل من أدرك وجود شيء أدركه بحده ، وليس الأمركذلك ؛ لأنا ندرك النفس وأشياء كثيرة ، وليس \_ وفى نسخة «ولسنا » \_ ندرك حدها .

ولوكنا ندرك حد النفس مع جودها ، لكنا \_ وفي نسخة « لكنه » \_ ضرورة نعلم من وجودها \_ وفي نسخة « من حدها » وفي أخرى « من هو حدها » وفي رابعة « حدها من وجودها » وفي خامسة « من حدها وجودها » \_ أنها في جسم ، أو ليست في جسم .

بسم . لأنها إن كانت فى جسم ــ وفى نسخة ( الجسم ) ــ كان الحسم ضرورة ، مأخوذاً فى حدها .

و إن لم تكن في جسم ، لم يكن الجسم مأخوذاً في حدها . فهذا هو الذي ينبغي أن يعتقد في هذا .

. . .

وأما معاندة أبي حامد هذا القول بأن الإنسان يشعر من أمر النفس أنها فى جسمه ، وإن كان لا يتميز له العضو الذى هى فيه من الحسم .

فهولعمري حق.

وقد ــ وفى نسخة ( و » ــ اختلف القدماء فى هذا ، لكن ليس علمنا بأنها فى الحسم هو علم بأن لها قواما بالحسم فإن ذلك ليس بيناً بنفسه ، وهو ــ وفى نسخة « وهذا » ــ الأمر الذى اختلف فيه الناس قديمًا وحديثًا ؛ لأن الحسم .

إن كان لَما \_ وفى نسخة و إن كان و وفى أخرى و أن لها ي \_ عنزلة الآلة ، فليس لها قوام به .

و إن كان بمنزلة محل العرض للعرض ـــ وفى نسخة « للذات » ـــ . لم يكن لها ــ وفى نسخة « له » ــ وجود إلا بالحسيم .

. . .

٢١٨ ] — قال أبو حامد ... وفي نسخة يدون عبارة وقال أبو حامد ع ...

## دليل سابع

- وفى نسخة « دليل سابع قال أبو حامد» وفى أخرى « دليل تاسع قال أبو حامد» - :

قالوا : القوى الداركة - وفى نسخة المدركة ، - بالآلات الجسمية - وفى نسخة ه الجسمانية ، - يعرض لها فى المواظبة على العمل بإدامة الإدراك كلال ، لأن إدامة الحركة تفسد مزاج الأجسام فتكلها .

وكذلك الأمور القوية الجلية الإدراك ، توهنها وربما تفسدها ، حتى لا تدرك عقيها الأخفى الأضعف .

كالصوت العظيم السمع .

والنور العظيم للبصر .

فإنه ربما يفسد أو يمنع عقيبه من إدراك الصوت الخني ، والمرثيات الدقيقة .

بل ـــ وفى نسخة « وكذلك مدركات اللـوقى فإن » بدل « والمرثيات الدقيقة بل »ـــ من ذاق الحلاوة الشديدة ، لا يحس بعده بحلاوة دوبها ـــ وفى نسخة « دونه » ـــ

والأمر فى القوى العقلية بالمكس ، فإن إدامتها للنظر إلى المعقولات لا يتعمها ، ودوك الفروريات - وفي نسخة «النظريات » - الجلية يقريها على دوك النظريات الحفية ، ولا يضعفها . وإن عرض لها فى بعض الأوقات كلال ؛ فذلك لاستعمالها القوة الحيالية ، واستعاتباً بها ، فتضعف آلة – وفى نسخة بدون كلمة و آلة ۽ – القوة الحيالية ، فلا تعذيم العقل

الاعتراض: ـ وفي نسخة بدون كلمة «الاعتراض» ـ وهذا من الطراز السابق، فإنا نقول: لا يبعد أن تختلف الحواس الجسيانية في هذه الأمور ــ وفي أنسخة «هذا الأمر» ــ فليس ما يثبت منها للبعض يجب أن يثبت للآخر ، بل لا يبعد أن تتفاوت الأجسام، فيكون:

مها ما يضعفها نوع من الحركة

ومنها ما يقويها نوع من الحركة ولا يوهنها ، وإن كان يؤثر فيها ، فيكون ثم سبب بجدد قوتها ، بحيث لا تحص بالأثر فيها .

فكل هذا ممكن ؛ إذ الحكم الثابت لبعض الأشياء ليس يلزم أن يثبت لكلها ... وفي نسخة «لكله» وفي أخرى «لكلهما» ...

### [۲۱۸] - قلت:

هذا دليل قدم من أدلتهم ، وتحصيله ... وفي نسخة « وتحصيلهم » ... أنّ العقل إذا أدرك معقولا قوياً ، ثم عاد بعقبه إلى إدراك ما دونه ، كان إدراكه له أسهل .

وذلك مما يدل عل أن إدراكه ليس بجسم ؛ لأنا نجد القوى الحسمية المدركة ، تتأثر عن مدركاتها القوية تأثراً \_ وفي نسخة « تأثراً » \_ يضعفها إدراكها ، حتى لا ممكن فيها \_ وفي نسخة بدون عبارة « فيها » \_ أن تدرك الهينة الأدراك بأثر إدراكها القوية الأدراك .

والسبب فى ذلك أن كل صورة تحل فى جسم فحلولها فيه يكون بتأثر ذلك الحسم عنها ، عند حلولها فيه ؛ لأنها مخالفة ولابد ، وإلا لم تكن صورة فى جسم . فلما وجدوا قابل المعقولات لا يتأثر عن المعقولات ، قطعوا على أن ذلك ــ وفي نسخة «أن كل ذلك » ــ القابل ليس بجسم .

وهذا لا عناد \_ وفي نسخة « فهذا العناد » \_ له ، فإن كل \_ \_ وفي نسخة « فهذا العناد » \_ له ، فإن كل \_ وفي نسخة « كلً » وفي أخرى « فإن كان له » \_ ما يتأثر من المحال \_ وفي نسخة « المحل » \_ عن حلول الصورة فيه تأثراً ... وفي نسخة « موفقاً » \_ أو منافراً ، قليلا كان أوكثيراً ، فهو جساني، ضرورة .

وعكس هذا أيضاً صحيح ، وهوأن كل ما هو جسهانى ، فهو متأثر عن الصورة الحاصلة فيه ، وقدر تأثره ـ وفى نسخة « تأثره » ـ هو ، على قدر محالطة تلك الصورة للجسم .

والسبب في هذا أن كل كون ، فهو تابع لاستحالة .

فلوحلت صورة ـ وفى نسخة بدون عبارة « للجسم ، والسبب .. حلت صورة » ـ فى جسم بغير استحالة ، الأمكن أن توجد صورة جسمانية لا يتأثر عنها المحل عند حصولها .

. . .

[ ٢١٩ ] ــ قال أبو حامد ــ وفي نسخة بدون عبارة وقال أبو حامد ع ــ

## دليل ثامن

ـــ وفي نسخة و دليل ثامن قال أبو حامد ۽ ـــ

قالموا : أجزاء البدن كلها تضعف قواها بعد منتهىالنشوم... وفي نسخة والشيء هـ.. بالوقوف ... وفي نسخة و والوقوف ¢ ... عناد الأربعين سنة ، فما بعدها .

فيضعف البصر والسمع وسائر القوى .

والقوة العقلية فى أكثر الأمر إنما تقوى بعد ذلك ـــ وفى نسخة بزيادة 3 فى أكثر الأمور ٤ وفى أخرى بزيادة فى أكثر الأمر ٤ ــ . ولا يلزم على هذا تعلر النظر في المعقولات عند حلول المرض في البدن ، وعند الحوف بسبب الشيخوخة ؛ فإنه مهما بان أنه يتقوى مع ضعف البدن في بعض الأحوال، فقد بان قوامه بنفسه ، فتعطله عند تعطل البدن ، لا يوجب كونه قائمًا بالمدن .

فإن استثناء عين التالي لا ينتج ؛ فإنا نقول :

إن كانت القوة العقلية قائمة بالبلىن ، فيضعفها ضعف البلىن ـــ وفى نسخة بزيادة « فى بعض الأحوال فقد بان قوامه بنفسه » ــ بكل حال .

والتالي محال .

فالمقدم محال .

وإذا قلنا :

التالى موجود في بعض الأحوال .

فلا يلزم أن يكون المقدم موجوداً .

ثم السبب فيه أن النفس لها فعل بذاتها ، إذا لم يعتى عائق ولم يشغلها شاخل ؟ فإن النفس فعلين :

فعل بالقياس إلى البدن ، وهو السياسة له وتدبيره .

وفعل بالقياس إلى مبادئه ، وإلى ذاته ، وهو إدراك المعقولات .

وهما متهانعان متعاندان .

فهما اشتغل بأحداهما انصرف عن الآخر .

وتعذر عليه الجمع بين الأمرين .

وشواغله من جهة البدن :

الإحساس ، والتخيل ، والشهوات ، والغضب ، والحوف ، والع ، والوجع .

فإذا أخذت تفكر في معقول تعطل عليك كل هذه الأشياء الأخر \_ وفي نسخة ندين كلمة والآخر » \_ \_ .

بل مجرد الحس قد يمنع من إدراك العقل ونظره ، من غير أن يصيب 3T العقل شيء ، أو يصيب ذاتها آقة .

والسبب في ذلك - وفي نسخة وفي كل ذلك ، - اشتغال النفس بفعل - وفي

نسخة «بفصل» - عن فعل - وفى نسخة «فصل» - وللملك يتعطل نظر العقل عند الوجع والحوف والمرض؛ فإنه أيضاً - وفى نسخة بدون كلمة «أيضاً» -مرض فى النداغ .

وكيف يستبعد التمانع في اختلاف جهتى فعل النفس ، وتعدد الجهة الواحدة قد - وفي نسخة « الواحدة لا » وفي أخرى بدون الكلمتين - يوجب التمانع ؟ فإن : الفُسَرَق يذهل عن الوجع .

والشهوة عن الغُصب.

والنظر في معقول عن معقبرل آخر .

وآية أن المرض الحال في البدن ليس يتعرض فحل العلوم، أنه إذا عاد صحيحاً ، لم يفتقر إلى تعلم العلوم من رأس، بل تعود هيأة نفسه كما كانت ، وتعود تلك العلوم بعينها ، من غير استثناف تعلم .

. . .

الاعتراض : وفى نسخة « والاعترض » — : أنا — وفى نسخة « أن » وفى أخرى « إنما » — نقول : نقصان القوى وزيادتها لها أسباب كثيرة لا تنحصر . فقد يقوى :

بعض القوى في ابتداء العمر.

و يعضها في الوسط .

ويعضها في الآخر .

وأمر العقل أيضاً كذلك فلا يبقى إلا أن يدعى الغالب.

ولا بعد في أن يختلف الشم والبصر ، في أن :

الشم يقوى بعد الأربعين. أ والبصر يضعف .

وإن تساويا في كوبهما حالين في الجسم .

كما تتفاوت هذه القوى في الحيوانات.

فيقوى الشم من -- وفي نسخة و في » -- بعضها .

والسمع من ــ وفي نسخة د في ، ــ بعضها .

والبصر من ـ وفي نسخة وفي ، ـ بعضها .

لاختلاف في أمزجها لا يمكن الوقوف على ضبطه .

فلا يبعد أن يكون مزاج الآلات أيضاً يختلف في حتى الأشخاص ، وفي حق الأحوال .

ويكون أحد الأسياب في سبق الضعف إلى البصر دون العقل ، أن البصر أقدم؛ فإنه مبصر في أول فطرته ، ولا يتم عقله إلا بعد خمسة (١) عشر سنة ، أو زيادة ، على ما شاهدناه ــ وفي نسخة ويشاهد، ــ اختلاف الناسفيه حتى قبل : إن الشيب إلى شعر الرأس ، أسبق منه إلى شعر اللحية ؛ لأن شعر الرأس أقدم .

فهذه الأسباب إن خاض الخائض فيها ، ولم يرد هذه الأمور إلى مجارى العادات ، فلا يمكن أن يبيي علما علم موثوق به ؛ لأن جهات الاحمال فيما تزيد بها القوى أو تضعف ، لا تنحصر ، فلا — وفي نسخة « ولا » وفي أخرى « فالا » — يورث شيء من ذلك يقيناً .

[ ٢١٩] ـــ أما إذا وضع أن القوى المدركة موضوعها هو الحار الغريزي .

وكان الحار الغريزي يدركه النقص بعد الأربعين.

فقد ينبغي أن يكون العقل في ذلك ، كسائر القوى ، أعنى أنه يلزم إن كان \_ وفى نسخة « أن يكون » \_ موضوعه الحار الغريزي أن يشيخ \_ وفي نسحة « لشيخ » وفي أخرى « بشيخ » وفي رابعة ( للشيخ » ــ بشيخوخته .

وأما إن توهم أن الموضوعات مختلفة للعقل ـ وفي نسخة بدون عبارة ﴿ أَن يُشْيخ . . . للعقل ﴾ \_ والحواس ، فليس يلزم أن تستوى أعمارها.

<sup>(</sup>١) كذا في الأصول وصواجا ( خس عشرة سنة) .

[ ٢٧٠ ] \_ قال أبو حامد \_ وفي نسخة بدون عبارة و قال أبو حامد ، \_ :

## دليل تاسع

... وفي نسخة و دليل تاسع ، قال أبو حامد ۽ ـــ

قالوا : كيف يكون الإنسان عبارة عن الجسم مع عوارضه ؟ وهذه الأجسام - وفي نسخة و الأجزام » - لا تزال تنحل ، والقلاء يسد مسد ما ينحل ، حتى إذا رأينا صبيا انفصل من الحنين ، فيمرض مرارا ، ويذبل ، ثم يسمن وينمو ، فيمكننا أن نقول :

لم يبق فيه بعد الأربعين شيء من الأجزاء التي كانت مرجودة عند الانفصال .

بل كان أول وجوده من أجزاء – وفى نسخة بدون عبارة والتى كانت . . . من أجزاء » – المنى فقط ، ولم يبق فيه شىء من أجزاء المنى ، بل انحل كل ذلك وتبدل بغيره ، فيكون هذا الجسم غير ذلك الجسم .

ونقول : هذا الإنسان هو ذلك الإنسان بعينه ، وحتى إنه يبقى منه علوم من أول صباه ، ويكون قد تبدل جميع أجسامه ــ وفي نسخة ١ إحساسه ۽ ــ ر

فدل أن للنفس وجودا سوى البدن ، وأن البدن ٦ لته .

الاعتراض: أن هذا ينتقض بالبهيمة والشجرة ، إذا قيست حالة كبرها بحالة الصغر ، فإنه يقال : إن هذا ذاك بعينه ، كما يقال فى الإنسان ، وليس يدل ذلك على أن له وجودا غير الجسم .

وما ذكر فى العلم يبطل بمخفظ الصور المتخيلة ؟ فإنه يبقى وفى نسخة دفإنها يبقى = وفى نسخة دفإنها يبقى = وفى نسخة د الصبيان » \_ إلى الكبر \_ وفى نسخة و ويتبدل » وفى أخرى وإن تبدل \_ وفى نسخة دويتبدل » وفى أخرى وإن تبدل » \_ المباغ \_ وفى نسخة دويتبدل » \_ المباغ \_ وفى نسخة دويتبدل » \_ وفى نسخة ـ وفى نسخة ـ

[ ۲۲۰] \_ قلت:

هذا دليل لم يستعمله أحد من القدماء ، في بقاء النفس ، وإنما استعمله و وفي نسخة واستعمله وفي أخرى بحلف العبارتين في أن في الأشخاص جوهراً باقياً من الولادة إلى الموت ، وأن الأشياء ليست في سيلان دائم ، كما اعتقد ذلك كثير من القدماء ، فنفوا وفي نسخة « فينفوا » ، وفي أخرى بدون العبارتين المعرفة وفي نسخة « المهرفا » وفي أخرى بدون العبارتين الضرورية وفي أخرى بدون العبارتين أو وابعة بدون وفي نسخة « الضرورة » وفي أخرى « لضرورية » وفي رابعة بدون العبارات جميعاً حيى اضطر و وفي نسخة « اضطروا » أفلاطون وفي نسخة « الضور ، فلا معنى للتشاغل و بذلك .

واعتراض أبي حامد على هذا الدليل صحيح .

. . .

[ ٢٢١ ] - قال أبو حامد - وفي نسخة بدون عبارة 1 دليل عاشر ، - :

### دليل عاشر

ــ وفي نسخة و دليل عاشر ، قال أبو حامد يمــ

فالوا: القوة العقلية تدرك الكليات العامة العقلية التي يسميها المتكلمون أحوالا ، فتدرك الإنسان المطلق عند مشاهدة الحس لشخص إنسان ممين ، وهو غير \_ وفي نسخة «علم» \_ الشخص المشاهد ؛ فإن المشاهد \_ وفي نسخة بدون عبارة «فإن المشاهد» \_ .

فی مکان مخصوص .

ولون غصوص .

ومقدار مخصوص.

ووضع مخصوص .

والإنسان المعقول المطلق – وفى نسخة « المطلق المعقول » وفى أخرى بدون كلمة « المعقول» – بجرد عن هذه الأمور – وفى نسخة « الخواص» – بل يدخل فيه كل ما ييطلق عليه اسم الإنسان ، وإن لم يكن على لون المشاهد ، وقدره ، ووضعه ، ومكانه ؟ بل الذى يمكن وجوده فى المستقبل ، يدخل فيه ، يل لو عدم الإنسان يبتى حقيقة الإنسان فى النقل مجودة عن هذه الحواص .

وهكذا كل شيء شاهده الحس مشخصاً ، فيحصل منه العقل حقيقة ذلك الشخص ، كليا مجرداً عن المواد والأوضاع ، حتى تنقسم أوصافه إلى ما هو ذاتى وفي أخرى وذاتى له وسكالحسمية الشجر والحيوان... إلى آخر الفصل (١١).

### [ ۲۲۱ ] ... قلت :

معنى ما حكاه عن الفلاسفة من هذا الدليل ، هو أن العقل يدرك من الأشخاص المتفقة في النوع ، معنى واحداً تشرك فيه ، وهي ماهية ذلك النوع من غيرأن ينقسم ذلك المعنى بما تنقسم به ، الأشخاص من حيث هي أشخاص .

من المكان ، والوضع ، والمواد .

التي من قبلها تكثرت .

فيجب أن يكون هذا المعنى غبركائن ولا فاسد ، ولا ذاهب ــ وفى نسخة «ذهاب» ــ بذهاب شخص من الأشخاص التي يوجد فها هذا المعنى .

" ولذلك كانت العلوم أزلية ، وغير كاثنة ولا فاسدة ، إلا بالعرض ، أى من قبل اتصالها بزيد وعمرو :

أى ــوفىنسخة « وأى » وفى أخرى « رأى » ــ أنها فاسدة من قبل الاتصال ، لا ــ وفى نسخة « إلا » ــ أنها فاسدة فى نفسها ،

<sup>(</sup>١) انظر تمام النص في و تهافت الفلاسفة ي .

إذ لوكانت كاثنة فاسدة ، لكان هذا الاتصال موجوداً في جوهرها ولكانت لا تجتمع في شيء واحد .

\*\*\*

قالِيلَ \_ وفي نسخة بدون عبارة « قالوا » \_ : وإذا \_ وفي نسخة « وإذ » \_ : وإذا \_ وفي نسخة « وإذ » \_ : وإذا \_ وفي بدون « وإذ » وفي أخرى بدون الكلمتين \_ من أمر العقل ، وكان في النفس ، وجب أن تكون للنفس \_ وفي نسخة بدون كلمة « النفس » \_ غير منقسمة بانقسام الأشخاص .

وأن تكون أيضاً معنى واحداً في زيد وعمرو .

. . .

وهذا الدليل في العقل قوى ؛ لأن العقل ليس فيه من معنى الشخصية شيء.

وأما النفس ؛ فإنها وإن كانت محردة من الأعراض التي تعددت بها الأشخاص ؛ فان المشاهر ـ وفي نسخة « المشاهد » ـ من الحكماء يقولون ليس تخرج من طبيعة الشخص ، وإن كانت مدركة .

ومنظر هوفي سوفي نسخة بدون كلمة ( في » ــ هذا الموضع .

وأما الاعتراض الذي اعترض عليهم أبو حامد ، فهو راجع إلى أن العقل هو معنى شخصى ، والكلية عارضة له ؛ ولذلك وفي نسخة « وكذلك » ـ يشبه ـ وفي نسخة « شبيه » ـ نظره إلى المعنى المشترك في الأشخاص بنظر ـ وفي نسخة « يظن » ـ

الحس ــ وفي نسخة ١ الحنس »ــ الواحد ، مراراً كثيرة ، فإنه واحد عنده ، لا أنه معنى كلى .

فالحيوانية مثلا في زيد هي بعينها بالعدد \_ وفي نسخة بدون عبارة « بالعدد » \_ التي أبصرها \_ وفي نسخة بزيادة « بالعدد » \_ في خالد .

وهذا كذب ؛ فإنه لوكان هذا هكذا ، لما كان بين إدراك الحس ، وإدراك العقل فرق .

0 0 1

ولم ننقل كلامه إلى ههنا لما فيه من التطويل (١).

<sup>(</sup>١) انظره في كتاب (تهافت الفلاسفة) .

#### المسألة الثالثة \*

#### من الطبيعيات

- وفى نسخة « المسألة التاسعة عشرة . قال ا بن رشد باستحالة الفناء على النفوس البشرية » وفى أخرى « هذه المسألة الثالثة من الطبيعيات » وفى رابعة بدون عنوان أصلا -

وكذلك قال أ بو حامد \_ وفى نسخة بدون عبارة « أبو حامد » \_ بعد هذا إن \_ وفى نسخة « هذا » وفى أخرى « هذيان » \_ للفلاسفة على أن النفس يستحيل علما العدم بعد الوجود دليلين :

أحدهما: أن النفس، إن عدمت لم يخل عدمها من ثلاثة أحوال:

وتما تجدو ملاحظته أن ابن رشد في هذه المسألة خالف طريقته من جهتين :
 الجهة الأولى : أنه لم يستعمل العنوان الذي استعمله العزالي للمسألة وقد جرى
 ابن رشد في كل المسألل التي سبقت على أن يجعل عنوان المسألة التي يدرسها نفس
 العنوان الذي وضعه العزالي لها .

الجهة الثانية : أنه لم يقتبس نصوص هذه ايسألة من الغزالي ثم يعقب عليها بالنقد ، بل ساق القول كله بعبارته ، ومن أراد أن يعرف وجهة نظر الغزالي من نص عبارته فليرجع إلى صفحات ٢٧٧ ، ٢٧٧ ، ٢٧٤ ، ٢٧٥ ، ٢٧٦ ، ٢٧٧ ، ٢٧٨ ،

ولها لم نستعمل الأرقام التي اعتداًا أن نستعملها للربط بما بين النص المنقود والنص الناقد ؛ لعدم وجود النص المنقود .

وعنوان هذه المسألة كما هو وارد فى كتاب «تهافت الفلاسفة» هو ( مسألة : فى إبطال قولهم : إن النفوس الإنسانية ، يستحيل عليها العدم ، بعد وجودها ، وأنها مرمدية ، لا يتصور فناؤها ) .

إما أن تعدم مع عدم البدن.

و إما أن تعدم من قبل ضد موجود لها .

أو تعدم \_ وفي نسخة و وتعدم ، وفي أخرى و و ، \_ بقدرة القادر.

و باطل أن تعدم بعدم البدن ؛ فإلها مفارقة ــ وفى نسخة « فإنه مفارق » وفى أخرى « فإلها مفارقة البدن » وفى رابعة « و باطل أن تعدم بعدم ، فإلها مفارقة » ــ للبدن .

و باطل أن يكون لها ضد ؛ فإن الجوهر المفارق ، ليس له ضد و باطل أن تتعلق قدرة القادر بالعدم على ما سلف ١٠٠ .

. . .

واعتراضهم \_ وفى نسخة ، واعترضهم ، \_ هو بأنا لا \_ وفى نسخة ، بألا ، \_ نسلم :

أنها مفارقة للبدن .

وأيضاً فإن المختار عند ابن سينا أن تكون النفس متعددة بتعدد الأبدان ؛ لأن كون النفس واحدة بالعدد من كل وجه ، في جميع الأشخاص ، تلحقه محالات كثيرة .

منها : أن يكون إذا علم زيد شيئًا يعلُّمه ــ وفى نسخة « علمه » ــ عمر و .

وإذا جهله عمرو ، جهله ـ وفي نسخة « عمرو وجهله » ـ زيد. إلى غير ذلك من المحالات التي تلزم هذا الوضع .

فهو يرد على هذا القول بأنها إذا نزلت متعددة \_ وفي نسخة

 <sup>(</sup>١) حكة المخص ابن رشد أفكار العزال ولا يسوق عبارة العزال نفسها ، كا جوت عادته في المسائل الشماق حشرة السابقة .

 معقدة » ــ بتعدد الأجسام ، لزم أن تكون مرتبطة بها ، فتفسد ضرورة ، بفساد الأجسام .

. . .

وللفلاسفة أن يقولوا : إنه ليس يلزم إذا كان شيئان بينهما نسبة علاقة ومحية .

مثل النسبة التي بين العاشق والمعشوق.

ومثل النسبة التي بين الحديد وحجر المغناطيس ـــ وفي نسخة « المغنطيس » ــ أن يكون إذا فسد أحدهما ، فسد الآخر .

ولكن المنازع أن يسألم عن المعنى الذى به تشخصت وفى نسخة بدون عبارة «به » وفى أخرى «تشخصت به » \_ النفوس وتكثرت كثرة عددية ، وهى مفارقة المواد فإن الكثرة العددية الشخصية ، إنما \_ وفى نسخة «أما » \_ أتت من قبل المادة .

. . .

لكن لمن يدعى بقاء \_ وفى نسخة « بفناء » \_ النفس وتعددها أن يقول : إنها فى مادة لطيفة ، وهى الحرارة النفسانية التى تفيض من الأجرام السهاوية ، وهى الحرارة التى ليست هى ناراً . ولا فها مبدأ نار ، بل فها وفى نسخة بدون عبارة « فها » \_ النفوس \_ وفى نسخة « المختلفة » \_ الأجسام \_ وفى نسخة « المختلفة » \_ للأجسام التى ههنا ، ولنفوس التى تحل فى تلك الأجسام .

فإنه \_ وفى نسخة « وأنه » \_ لا يختلف أحد من الفلاسفة أن فى الاسطقسات حرارة سهاوية ، وهى \_ وفى نسخة « هى » \_ حاملة للقوى المكونة للحيوان والنبات .

لكن بعضهم يسمى هذه « قوة طبيعية » سهاوية . وجالينوس يسمها « القوة المصورة » ويسمها أحياناً « الحالق » ويقول : إنه يظهر أن ههنا صانعاً للحيوان حكيماً ، مخلقاً له ، وأن هذا يظهر ـــ وفي نسخة بزيادة ( له » ــ من التشريح .

فأما \_ وفى نسخة « وأما » \_ أين هو هذا الصانع ؟ وما جوهره ؟ فهو أجل من أن يعلمه الإنسان .

ومن هنا \_ وفى نسخة « ههنا » \_ يستدل أفلاطون على أن النفس مفارقة للبدن ؛ لأنها هى المخلقة \_وفى نسخة « المختلفة » \_ له ، والمصورة .

ولوكان البدن شرطاً فى وجودها : لم تخلقه ، ولا صورته .

. . .

وهذه النفس أظهر ما هي : أعنى المخلقة .

فى الحيوان الغير متناسل ــ وفى نسخة « المتناسل » ــ ثم بعد ذلك في المتناسل .

فإنا كما نعلم أن النفس هي معنى زائد على الحرارة الغريزية ؟ إذكانت الحراراة بما هي حرارة ، ليس من شأنها أن تفعل الأفعال المنتظمة المعقولة .

كذلك نعلم أن الحرارة التى فى البزور ـ وفى نسخة ، البزواز » وفى أخرى « المرودة » ـ ليس فيها كفاية فى التخليق والتصوير \_ وفى أخرى « التحوير والتخليق » \_ وفى نسخة « التخليق والتحليق » لفلا خلاف عندهم فى أن فى الاسطقسات نفوساً مخلقة \_ وفى نسخة « مختلفة » \_ لنوع نوع من الأنواع ، الموجودة من الحيوان والنبات والمعادن .

وكلً محتاج فى كونه ــ وفى نسخة «كونه وتدبيره » ــ وبقائه إلى تدبير وقوى حافظة له .

وهذه النفوس .

إما أن تكون كالمتوسطة .

بين نفوس الأجرام السماوية .

وبين النفوس التي ههنا في الأجسام المحسوسة .

ويكون لها ولا بد على \_ وفى نسخة « علم » \_ النفوس التي ههنا ، والأبدان ، تسليط .

ومن ههنا نشأ القول بالجن \_ وفى نسخة « بالجزء » \_

أو تكون هي بدواتها \_ وفي نسخة « بداتها » \_ هي التي تتعلق بالأبدان التي تكونها \_ وفي نسخة « تكون لها » \_ للشبه الذي \_ وفي نسخة « بينهما » \_ \_

. . .

وإذا ـــ وفى نسخة « فإذا » ــ فسدت الأبدان ، عادت إلى مادتها الروحانية ، وأجسامها اللطيفة التي لا تحس .

وما من أحد ــ وفى نسخة « وما أعلم أحداً » ــ من الفلاسفة القدماء ــ وفى نسخة بزيادة «يقول هذاً » ــ إلا وهو معروف بهذه النفوس .

و إنما يختلفون هل هي التي في الأجسام؟ أو جنس اخر ، غيرها ؛

وأما الذين قالوا بواهب الصور، فإنهم جعلوا هذه القوى عقلا مفارقاً، وليس يوجد ذلك لأحد من القدماء \_ وفى نسخة بدون عبارة « إلا هو معترف . . . لأحد من القدماء » \_ إلا لبعض فلاسفة الإسلام \_ وفى نسخة بدون عبارة « إلا لبعض فلاسفة الإسلام » \_ .

لأن من أصولم أن المفارقات لا تغير المواد تغير ــ وفي نسخة

« تغيير » ــ استحالة بنواتها أولا ؛ إذ المحيل هو ضد المستحيل ــ وفى نسخة بزيادة « بل قال به بعض فلاسفة الإسلام » ــ

The second of the second

وهذه المسألة هي من أعوص المسائل التي في الفلسفة . ومن أقوى ما يستشهد به في هذا الباب أن العقل الهيولاني يعقل أشياء لا نهاية لها في المعقول الواحد . ويحكم علما حكماً كليًا .

وما جوهره هذا الحوهر ، فهو غير هيولاني أصلا ؛ ولذلك يحمد أرسطو \_ وفي نسخة « أرسطوطاليس » \_ انكسار جوراس \_ وفي نسخة « فيثاغورس » \_ في وضعه المحرك الأول عقلا ، أي

صورة بريثة من الهيولى . ولذلك ـــ وفى نسخة 1 وكذلك » ــ لا ينفعل عن شيء من

ولداك \_ وقى سحه 1 ودادك » \_ لا ينمعل عن شيء من الموجودات ؛ لأن سبب الانفعال هي \_ وفى نسخة بدون كلمة دهي » \_ الهيولي .

والأمر فى هذا ، فى القوى القابلة ، كالأمرفى القوى الفاعلة ؛ لأن القوى القابلة ذوات المود ، هى التى تقبل أشياء محدودة .

## المسألة العشرون

## فى إبطال إنكارهم لبعث الأجساد ، مع التلذذ التام(١)

قال ابن رشد ــ وفى نسخة بدونعنوان أصلا ، وبدون عبارة « قال ابن رشد » ــ :

ولما \_ وفى نسخة « لما » \_ فرغ (١) من هذه المسألة (١) أخد يزعم \_ وفى نسخة يزعمه »\_ أن الفلاسفة ينكرون حشر الأجساد . وهذا شيء \_ وفى نسخة بدون كلمة « شيء » \_ ما وجد ، لواحد ممن تقدم ، فيه قول .

والقرل بحشر الأجساد أقل ما له ــ وفي نسخة « أقل مما قال »ــ منتشر في الشرائم ألف سنة .

والذين تأدت إلينا عهم الفلسفة ـ وفى نسخة « الفلاسفة » ـ هم دون ـ وفى نسخة بدون كلمة « دون » ـ هذا العدد من السنين . وذلك أن أول ـ وفى نسخة « أقل » وفى أخرى « قل » ـ من قال ـ وفى نسخة « أقل » وشمر الأجساد ، هم أنبياء بنى إسرائيل الذين ـ وفى نسخة « الذى» ـ أتوا بعد موسى عليه السلام \_ وفى نسخة « الذى» ـ أتوا بعد موسى عليه السلام \_ وفى نسخة « عليه الإسلام » وفى أخرى بدون العبارتين جميعاً ـ

<sup>(</sup>١) ورد عنوان هذه المسألة في كتاب (تهافت الغلامفة) للغزالي ، هكذا :

أِ مَمَّالَةَ : في إيطال إنكارهم لبحث الأجساد ، ورد الأرواح إلى الأيدان ، ووجود النار الجملهانية ، ووجود الجمّة والحمور الدين ، وصائر ما وعد به الناس .

وقطم : إن كل ذَلك أمثلة ضربت لموام الخلق ، لتفهيم ثواب ويقاب روحانيين ، هما أعلى رتبة من الحسانين؟ .

<sup>(</sup>٢) يعني الغزالي .

<sup>(</sup>٣) يعنى المسألة السابقة على هذه .

وذلك بينن من ... وفي نسخة « في » ... الزبور ، ومن كثير من الصحف المنسوبة لبني إسرائيل

وثبت ذلك أيضاً \_ وفى نسخة «أيضاً ذلك » \_ فى الإنجيل وتواتر القول عن عيسى عليه السلام ، وهو قول الصائبة .

وهذه الشريعة قال أبو محملاً \_ وفى نسخة « ابن أحمد » وفى نسخة «جارم » - إنها أقدم الشرائم .

0 0

بل القوم ــ وفى نسخة « القول» ــ يظهر من أمرهم أنهم أشد الناس تعظيماً لها ، وإيماناً بها .

والسبب فى ذلك أنّهم يرون أنها تنحو نحو تدبير الناس الذى به وجود الإنسان ــ وفى نسخة 1 الناس ٣ــ بما هو إنّسان، وبلوغه ــ وفى نسخة " وبلوغ » ــ سعادته الحاصة به .

وذلك أنها ضرورية فى وجود :

الفضائل الخلقية للإنسان ـ وفى نسخة بدون عبارة «للإنسان»ـ والفضائل النظرية ـ وفى نسخة بدون عبارة ، والفضائل النظرية » ـ

والصنائع العملية.

وذلك أنهم يرون أن الإنسان لا حياة له في هذه الدار ، و لا فيالدار الآخرة ، إلابالفضائل النظرية .

وأنه ولا واحد من هذين يتم ، ولا يبلغ إليه إلا بالقضائل الخلقية .

وأن الفضائل الحلقية لاتتمكن ــ وفى نسخة « تمكن » ــ الا بمعرفة الله تعالى وتعظيمه بالعبادات المشروعة لهم، في ملة ملة ،

مثل القرابين والصلوات والأدعية، وما يشبه ذلك من الأقاويل التي تقال في الثناء » – على الله تعالى ، وعلى الملائكة والنبيين .

. . .

ويرون بالحملة أن الشرائع هي الصنائع الضرورية المدنية الى تأخذ ـ وفي نسخة « تؤخد » ـ مبادئها من العقل والشرع ، ولا سيا ما كان منها عامًّا لحميع الشرائع ، وإن اختلفت في ذلك بالأقل والأكثر .

. . .

ويرون مع هذا أنه لاينبغىأن يتعرض بقول مثبت ، أومبطل ــوفى نسخة «ومبطل » ــف مبادئها العامة ، مثل :

هل يجب أن يعبد اللهتعالى ؟ أولا يعبد ؟

وأكبر من ذلك :

هل ــ وفي نسخة بدون كلمة «هل» ــ هو موجود ؟ أم ــ وفي نسخة «أو » ــ ليس تموجود ؛

وَكُذَلَكُ يُرُونَ فَي سَائرُ مَبَادَئُهُ مَثَلَ القولُ في وجود ــ وفي نسخة بدون كلمة « وجود » ــ السعادة الأخيرة ، وفي كيفيتها ؛

لأن الشرائع كلها أتفقت على وجود أُخروى بعد الموت ، وإن اختلفت ــ وفي نسخة « اختفت » ــ في صفة ذلك البحيد

كما اتفقت على معوفة وجوه \_\_ وفى نسخة « وجود معرفة وجوده» \_ وصفاته وأفعاله ، وإن اختلفت \_ وفى نسخة بدون عبارة « فى صفة ذلك الوجود . . . وإن اختلفت » \_ فها تقوله فى ذات \_ وفى نسخة « ذوات » \_ المبدأ وأفعاله ، بالأقل وألأكثر .

وَكَذَلَكَ \_ وَفِي نَسْخَةً ﴿ وَلَذَلَكُ ﴾ \_ هي متفقة في الأفعال التي

توصل إلى السعادة التي فىالدار الآخره ، وإن اختلفت فى تقدير هذه الأعمال .

. . .

فهى بالحملة: لما كانت تنحو في نسخة « تنحوه » \_ نحو . الحكمة بطريق مشترك \_ وفي نسخة « مشتركة » للجميع ، كانت \_ وفي نسخة بدون عبارة « كانت» \_ واجبة عندهم ؛ لأن الفلسفة إنما تنحو نحو تعريف سعادة بعض \_ وفي نسخة « لبعض » \_ الناس العقلية \_ وفي نسخة « العقلاء » \_ وهو من شأنه أن يتعلم الحكمة والشرائع ، بقصد تعليم الجمهور \_ وفي نسخة بدون كلمة الحمهور » \_ عامة .

ومع هذا فلا نجد شريعة من الشرائع إلا - وفي نسخة بدون كلمة « إلا » - وقد نهت مما يخص الحكماء ، وعنيت ما يشرك فيه الحمهور .

ولما كان الصنف الخاص من الناس إنما يتم وجوده ، وتحصيل سعادته بمشاركة الصنف العام ، كان التعليم العام ضروريًّا في وجود الصنف الخاص ، وفي حياته .

ا إما في وقت صباه ومنشئه \_ وفي نسخة « ومشيبه » \_ فلا يشك أ أحد في ذلك .

و إما عند نقلته إلى ما يخصه \_ وفى نسخة ( يخص ؟ \_ فن ضرورة فضيلته \_ وفى نسخة ( ضرورته » وفى أخرى « ضرورة » \_ أن لا \_ وفى نسخة ( لا » \_ يستهين \_ وفى نسخة يستبين » \_ بما نشأ عليه \_ وفى نسخة بدون عبارة ( عليه » وفى أخرى « شاغله » \_

وأن يتأول لذلك أحسن تأويل .

وأن يعلم أن المقصود بدلك التعليم هوما يعم ، لا ما يخص ، وأنه إن صرح بشك في المبادئ الشرعية وفي نسخة « النوعية» ـ التي نشأ عليها ، أو بتأويل أنه مناقض للأنبياء صلوات الله عليهم ـ وفي نسخة بزيادة « أجمعين » ـ وصاد ـ وفي نسخة « وصارف » وفي أخرى « وصاره .. عن سبيلهم ؟ فإنه أحق الناس بأن ينطلق ـ وفي نسخة « ينطق » ـ عليه اسم الكفر ، ويوجب له ـ وفي نسخة بدون عبارة « له » .. في الملة التي نشأ عليها عقو بة الكفر.

. .

ويجب عليه مع ذلك .

أن يختار أفضلها فى أزمانه ، وإكانت كلها عنده حقًا . وأن يعتقد ــ وفى نسخة «ويعتقد » ــ أن الأفضل ينسخ بما هو أفضا منه .

ولذلك أسلم الحكماء الذين كانوا يعلمون الناس بالاسكندرية ، لما وصلتهم شريعة الإسلام .

وتنصر الحكماء الذين كانوا ببلاد الروم ، لما وصلتهم شريعة عيسى عليه السلام .

ولا يشك أحد أنه كان فى بنى إسرائيل حكماء كثيرون ، وذلك ظاهر من الكتب الى تلفى عند بنى إسرائيل المنسوبة إلى سلمان عليه السلام.

ولم تزل الحكمة أمراً موجوداً فى أهل الوحى ، وهم الأنبياء عليهم السلام ؛ ولذلك أصدق كل قصية هى أن :

کل نبی حکیم .

وليس كُل حكيم نبيًا \_ وفي نسخة ( نبي ) \_ ولكنهم \_ وفي

نسخة « والحكماء » ـ العلماء الذين قبل فيهم : إنهم « ورثة الأنبياء » .

وإذا كانت الصنائع البرهانية فى مبادئها المصادرات ، والأصول ـ فى نسخة « والأمور » ـ الموضوعة ، فكم بالحرى ـ وفى نسخة « فبالحرى » ـ يجب ـ وفى نسخة بدون كلمة « بجب » ـ أن يكون ذلك فى الشرائع المأخوذة من الوحى والعقل .

وكل شريعة كانت بالوحى ، فالعقل ـــ وفى نسخة « والعقل » ــ يخالطها .

ومن سلم أنه بمكن أن تكون ههنا شريعة بالعقل فقط، فإنه يلزم ضرورة أن تكون أنقص من الشرائع التي استنبطت بالعقل والوحى.

والحميع متفقون على أن مبادئ العمل يجب أن تؤخذ تقليداً ؛ 1 = 0 أن سبيل إلى البرهان على وجوب العمل إلا 1 = 0 نسخة 1 = 0 العمل إلا 1 = 0 نسخة 1 = 0 الأعمال الخلقية والعملية .

. . .

فقد تبين من هذا القول أن الحكماء بأجمعهم يرون فى الشرائع هذا الرأى.

أَعَىٰ أَن يَتَقَلَّدُ مِن الْأَنبِياءُ وَالْوَاضِعِينَ مِبَادِئُ الْعَمَلُ وَالْسَنْ المشروعة في ملة ملة .

والممدوح عندهم من هذه المبادئ الضرورية هو ما كان منها أحث للجمهور على الأعمال الفاضلة ، حى يكون الناشئون علمها أتم فضيلة من الناشئين على غيرها ، مثل كون الصلوات عندنا ؛ فإنه لا يشك فى \_ وفى نسخة « يشك من » \_ أن الصلوات \_ \_ وفى نسخة « الصلاة » \_ تنهى عن الفحشاء والمنكر ، كما قال الله تعالى .

وإن الصلاة الموضوعة فى هذه الشريعة يوجد فيها هذا الفعل أثم منه فى سائر الصلوات. وفى نسخة « الصلاة » ــ الموضوعة فى سائر الشرائع .

وذلك بما شرط فى عددها ، وأوقاتها ، وأذكارها ، وساثر ما شرط فها ، من الطهار ، ومن التروك ، أعنى ترك الأفعال والأقوال المفسدة لها .

. . .

وكذلك الأمر فيما قيل في المعاد منها \_ وفي نسخة « فيها » \_ هو أحث على الأعمال الفاضلة مما قيل في غيرها ؛ ولذلك كان تمثيل المعاد لهم بالأمور الحسمانية أفضل من تمثيله بالأمور الروحانية ، كما قال الله سيحانه وتعانى :

لَمَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعِدَ الْمُتَّقُونَ تَجرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ]. وقال عليه السلام ــ وفي نسخة وصلى الله عليه وسلم » ــ

قيها مالا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر بخاطر

ـ وفي نسخة ( على قلب ) ـ بشر ] .

وقال ابن عباس رضي الله عنه:

إليس في الآخرة ـ وفي نسخة « الدنيا » ـ من الدنيا
 إلا الأسهاء].

فدل على أن ذلك الوجود .

نشأة أخرى أعلى من هذ الوجود .

وطور ـ وفى نسخة « وطوراً » ـ آخر ـ وفى نسخة « أخرى » ـ أفضل من هذا الطور .

وليس ينبغى أن ينكر ذلك من يعتقد أنا ندرك الموجود الواحد ينتقل من طور إلى طور ، مثل انتقال الصور الجمادية إلى أن تصبر مدركة ذواتها ، وهم الصور العقلية .

والذين شكوا فى هذه الأشياء ، وتعرضوا لذلك ، وأفصحوا به ، إنما هم الذين يقصدون إبطال الشرائع ، وإبطال الفضائل ، وهم الزنادقة الذين يرون أن لا غاية للإنسان إلا التمتع باللذات . هذا مما لا يشك \_ وفى نسخة «شك » \_ أحد فيه .

ومن قدر عليه من هؤلاء ، فلا يشك \_ وفى نسخة « شك » \_ أن أصحاب الشرائع والحكماء بأجمعهم يقتلونه .

. . .

وما قاله هذا الرجل في معاندتهم هو جيد ــ وفي نسخة « خبر » ــ ولا بد في معاندتهم :

أن توضع النفس غير مائتة ــ وفى نسخة « ثابتة » ــ كما دلت ــ وفى نسخة « دل » ــ عليه الدلائل العقلية والشرعية .

وأن يوضع \_\_ وفى نسخة « يضع » \_ أن التى تعود \_\_ وفى نسخة « الذى يعود » \_ هى أمثال هذه الأجسام \_\_ وفى نسخة « الأمثال » \_\_ التى كانت فى هذه الدار ، لا هى بعينها ؛ لأن المعدوم لا يعود \_\_ وفى نسخة « يقدر » \_\_ بالشخص ، وإنما يعود \_\_ ونى نسخة « يقدر » \_\_ بالشخص ، وإنما يعود \_\_ ونى نسخة « يقدر » \_\_ بالشخص ، وإنما يعود

الموجود \_ وفى نسخة « الوجود » \_ لمثل ما عدم ، لا لعين ما عدم كما بين أيوحامد .

ولذلك لا يصح القول بالإعادة، على مذهب من اعتقد من المتكلمين . التكلمين . أن النفس عرض .

وأن الأجسام التي تعاد هي التي تعدم \_ وفي نسخة و انعدم » \_

وذلك أن ما عدم ثم وجد ؛ فإنه وجد بالنوع ، لا واحد بالعدد . يل اثنان بالعدد \_ وفي نسخة بدون عبارة « بالعدد » \_

وبخاصة من يقول منهم : إن الأعراض لا تبنى زمانين .

وهذا(۱) الرجل كفرالفلاسفة بثلاث مسائل إحداها: وفي نسخة (أحدها » ــ هذه.

وقد قلنا : كيف رأى الفلاسفة فى هذه المسألة ــ وفى نسخة يدون عبارة « وقد قلنا . . . فى هذه المسألة » ــ وأنها ــ وفى نسخة « وهى » وفى أخرى بدون العبارتين ــ عندهم من المسائل النظرية .

والمسألة الثانية : وفي نسخة « والثانية » ــ قولهم : إنه لا يعلم الحزئيات وقد قلنا أيضاً : إن هذا القول ليس من قولهم .

والثالثة : قولهم بقدم العالم ، وقد قلنا أيضاً : إن الذين يعنون بهذا الاسم ليس هو المعنى الذىكفرهم به المتكلمون .

وقال في هذا الكتاب:

إنه لم يقل أحد من المسلمين بالمعاد الروحاني.

وقال في غره:

إن الصوفية تقول: \_ وفي نسخة « يقولون » \_ به ، وعلى هذا

 <sup>(1)</sup> كذلك في هذا المقام لم يستعمل ابن رئد السنوان الذي استعمله النزال في تهافت الغلاصفة في هذا المقام , والعنوان الذي استعمله الغزال في هذا المقام هو :

<sup>َ</sup> عَامَةً : فإن قال قائل : قد فصلتم مذاهبُ مؤلاء ، أفتقطمون القول بتفكيرهم ؟ ووجوب الفعل لمن يمتقد اعتقادهم ؟ قلتنا : تكفيرهم لا بد منه في الارث مسائل :

إحداها ؛ مسألة قدم العالم ، وقولم ؛ إنَّ الجواهر كلها قديمة .

والثانية : قولم : إن الله تعالى لا يحيط علماً بالحزثيات الحادثة من الأشخاص ، والثالثة : إنكاره بعث الأجساد وحشرها .

فهذه المسائل الثلاث لا ثلاثم الإسلام بوجه ، ومعتقدها معتقد كلب الأنبياء صلوات الله عليهم وسلامه . . . ]

فليس يكون تكفير \_ وفي نسخة « يكون على تكفير » \_ من قال بالماد الروحاني ، ولم يقل بالمحسوس إجماعاً .

وجوز \_ وفي نسخة « وجواز » \_ هو \_ وفي نسخة « هذا » وفي أخرى بدون الكلمتين \_ القول بالمعاد الروحاني .

وقد تردد أيضاً في غير ـ وفي نسخة بدون كلمة « غير » ـ هذا الكتاب في التكفير بالإجماع .

وهذا كله كما ترى تخليط .

ولاشك \_ وفى نسخة «يشك » \_ أن هذا الرجل أخطأ على الشريعة ، كما أخطأ على الحكمة .

والله الموفق للصواب، والمختص بالحق من \_ وفي نسخة « ما » \_ يشاء \_ وفي نسخة بدون عبارة « وقد تردد أيضاً . . . من يشاء » .

. . .

وقد رأيت أن أقطع ههنا القول فى هذه الأشياء . والاستغفار من التكلم فها .

ولولا ضرورة طلب ألحق مع أهله ، وهوكما يقول جالينوس رجل واحد ــ وفي نسخة بزيادة « خبر » ــ من ألف .

والتصدى إلى أن يتكلم فيه من ليس من أهله . ما تكلمت في ذلك علم الله بحرف .

وعسى الله أن يقبل العذر في ذلك ، ويقبل العثرة بمنه ، وكرمه ، وجوده » وفي أخرى بحذف العبارة كلها – لارب غيره – وفي نسخة بزيادة « تم الكتاب بعون الله الوهاب » – والحمد لله رب العالمين .

مل**حق** نصوص <sub>• موضوعات</sub>

# فهرس القسم الأول

بفحة	a)i									•	
										افتتاحية	
4										ترجمة ابن رشد	
۱۳										قائمة بأسياء كتب ابر	
17						14	تالهاف	1 أماف	کتاب ا	المغزى من وراء اسم	
۲١						للغزالى	ن رشد ا	ب ایز	غة وسيا	سباب الغزالي للفلاس	
				در .	بان آ	حق إنا	نداء في	هو څ	إنسان	ما هو سُمعٌ في حق	
							م ما کاد	مسائل	كلام في	اضطرار ابن رشد لل	
							٠. ١	الخزا	للأمور	كيفية عقل الواجب	
						الراجب	، حق	ص ف	غيل نقا	إثبات كثير من الأفا	
					وجود	واجباا	ے حق	من ۋ	لات نق	إثبات كثير من التعة	
							. 4	الحزاي	للأمور	كيفية عقل الواجب	
								•			
			_	· : "h:							
			ت	الهاف	ت	وبهاة	د د				
				المة	וצי	لسائل	U	,			
				¥	E .	0					
01										خطبة الكتاب .	
٥٩											
09						لم العالم	نة في قا	أملاسا	الأدلة ا	المسألة الأولى فى إبط قال أبوحامد حاكياً	
٩.							ا .	م العا	، على قا	دليل الفلاسفة الأول	
٦٤											
** .			•	. (	، الاول	هرسه	لدليل ا	زالی	تقد الغ	تعلیق این رشد علی	
٦٤.		•			، الاول					تعليق ابن رشد على اسم الممكن يقال با	

ميف	N												
17									كثيرة	معان	ل على	لفديم يقا	اسم ا
17									كثيرة	، سان	ال على	لفاعل ية	إسم
۱٧												سان للغز	
٦٧												راض ا	
W												ابن رشد	
۱A												كال حد	
ن	في الوقب	لحادث	العالم ا	بوجود	تعلقت	لقديمة	رادة ا						
۷٥												لدى وجا	
V 0												الغزالى ء	
۷٦												این رشا	
												بضريها	
												این رشد	
												الغزالى ء	
				بع الناء	سا جم	يرن	م أن ب	. باز	ر. الله لس	,قة الأو	أن الم	ند يقرر	این رڈ
	اعرة <b>فيها</b>	4 للأشا	ن الفلاسة	ي ملا <b>ت</b> ا	زان -	ے لیا	ا والمدّ	ں۔ ر	۔۔ بین الم	ر لفصار	مسألة ا	د رب زالي لل	عبد ال
	ر سرورية	أغرن	لأشاعر	براها ا	ے وریکو	 سفةض	ر ال الفلا	در. رتراه	 نةق أم	ا الفلاسة	اشاء,	فلاف ال	هوک
	.,,,,		ر ر مقبد	ەر رەرغ	ر دسه الفاسد	ر افاسد ب	مايلة ال	یت ر بیار ما	 4 من ة	لملك لأة	- مدا الم	لد ينقد ه	این رشا این رشا
	کل میا	يع كون	الكارة .	رر بالقلة ما	متفاوتة	أفلاك .	ت للأ	.دو را م دو را	پستان	بالقدم	ن القول	۔ الغزائی أد	ادعاء
		٠.		´ . '								ا أنهاية ل	
	i	. 5.	مدة بالة	ٿ ميح	. وجوران	بالقما	،جيدة	رات م	عل دو	برتب د		لد يفرق	
	مسقه	ائم .	رب ن الص	تغناء ء	ر دادر م الأسا	دی الم	ر. \$نه ع	ن النوع الأ	ر الماع	لا نيارا	لسياب	لشیء با	سبق ا
		. C.						. 6	تمندو	ا. اماغر	ا سابة	ص . شروط لا	4
	•	•	- t	lais.	צוג ונ	ا الله ال	Ye c	كفعاله	ر د أمل آ	ير. جدده لا	امل ليد المال ليد	الذي لا	الفاعل
	•	•	41	، يسن	91>	- 65.						الآسطقس	
,	إلى مرتبة	ماميا	ه څه	. 15 1	مقلمة	1211 21	ء أد	، المال	حديث	…ین رہ ناعات	ں اتکلمہ	. أدلة ا	یں کار مر
. •	یی مرب	واصل.	٠ - حير	ى جد.		,		۲				برهان	الإ
	ن امتداد	نكال ف	JYL	، نک	رده فيه	من وج	دخل	ل ما	خی ما	أق الما	مال الله	ے من أن	ما دخإ
	•		٠	ماله	ن ق اة							جوده في	
						دما	م وجو	أوعد	دان ،	رِقة للاب	ىية مفار	نوس آد	وجود لا

/\																
خة	الصة															
											ě	کثیر	دة أو	, واحا	النفوس	مل
						إفشائه	ز من	عد	حديث	س	ة الغ	وحد	عن	, رشد	ث این	حدي
								,						شرك	واوا	د امّ
															ه التفسر	
								ئه	ل زما	ن أم	بداهر	بأنه	زالى	ہم ال	رشد یا	اب <i>ن</i>
															بحدود	
															والانف	
											. :	لباعرة	١٧.	ن منا	ن محلوة	الزماه
										ان	ي الزم	بخلق	للقول	رشد	ئة ابن	مناقنا
							مها	ة وعد	الهايا	جهة	من	رات	والدو	لزمان	ة بين ا	مقارأ
															نال پمنا	
							. 4	سطائر	, سة	4 قعز	مسأا	لك	سألة	ِ من	الكلام	ئقل
															ا نصفة	
															ا أصل	
										نسان	، الإ	دة ۋ	الإرا	مبغة	وجود	دئيل
			اثلة .	ىت مى	بلة ولي	دة متقا	الإرا	لقات	ن متع	جة أد	4.	الدليز	علا	نفس	رشاد يثأ	ابن ا
	لحال	ب هوا	ت الأوا	والصنه	غيره،	ود إلى	رقد يم	ال	الفاه	ڊ إلى	، يعوا	ل قد	، الله	ل مز	الفاء	غرض
															ن وجود	قضية
	كلمون	ته المتك	ئى يىپ	مي الا	فمية بالم	دة الإ	ا للإرا	النافية	سفة	ت الفلا	نظر	جهة	على و	رالى . زالى ،	 ض الغ	اعترا
	عنالفة	اخرى	يثات أ	ملي ه	يوجد	لا لأن	ان قاب	، وكا	العالم	مليها ا	جال د	2 40	يأة ال	ر ية الم	ں من ج	•
				,					١,	•					. 14	
_	<sup>ئ</sup> ار .	س الآ	رتب تة	ا مم ت	خرى :	جهة أ	ة إلى	تكود	ناً أن	ن مک	رکاد	، وقا	لمركة	ية ا-	ومن ج	
															ون ج	
															رس . مۇلف	
												4	ماص	416	السار	الحسا
								-			-		. 3	, 0		

ء وخواصه	A.I
واء وخواصه	الم
قسم الكرى متناه بطبعه	
أجَسَام المستقيمة ليست متناهية بطبعها	ÌΙ
أجسام لا تخلو أن تكون مستديرة أو مستقيمة	ÌΊ
ناصر الأربعة لا تزال في كون وفساد دائمين ضروريين .	
س 9 "بهافتالتهافت؛ كتاب براهين	
كر السهاوية كاثنات حية ، ولأجزاء جسمها خواص ، كما لأعضاء الحيوان خواص	ğι
تتأدى بغير تلك الأعضاء	¥
الجرام السهاوية ليست واحدة بالنوع كثيرة بالعدد بل هي كثيرة بالنوع	
جرم سهارية بيست و قصه بالمن عيرة بالمسابر على المورد بالمناخ	
ى انصفوى ان نشيخ يهيد ولماء " وانتاث وحله وانتاث وانتاث وانتاث وانتاث وانتاث وانتاث وانتاث وانتاث وانتاث وانتا مل بعض الآيات الفرآنية على أن تشهد لما يقول ابن رشد عن الأجرام السهاوية	
صحة من وجهة نظر ابن رشد لما قاله الغزالي بخصوص جهة حركة الأفلاك	
يف تُعُهم حكمة الصنعة ، وضرورة الحرص على ذلك .   .   .   .   .	5
لم إبراهيم عليه السلام بالأفعال الخاصة بالأجرام السياوية	e
يتراض الغزالي على الفلاسفة بتعين جهة حركات الأفلاك	e!
هام ابن رشد للغزالى بأنه لم يفهم الطبائع الشريفة الخاصة بالأفلاك   .    .	-î
لَ الجهات متضادة ؟ أم هي متماثلة ؟ هي من وجهة فظر الغزالي متماثلة ، ومن وجهة نظر	A
ابن رشد غير مهائلة	
ل المتقدم والمتأخر مُمَاثلان ؟	A
لئر الفاراني وابن سينا بالمتكلمين في طريقة إثبات وجود الله ونقد ابن رشد لهما في هذا المسلك	
ن رشد يرى أن كتاب 3 شهافت الفلاسفة؛ حقه أن يسمى «كتاب النهافت؛ بإطلاق	
كمّ الغزالُ بأن دعوى الاختلاف في جهات الحركة تبرر دعوى الاختلاف في الأزمنة	
ن رشد يرى أن التنظير بين اختلاف جهات الحركة واختلاف الأزمنة جدل هميم	أير
لاعتراض الثاني	N
ن الغزال على أصل دليل الفلاسفة على قدم العالم اللـاهب إلى استحالة صلــور حادث	
ن امراق على احمل دين استرست على سام المادية إلى المعادلة عبدور عادت	
من قدیم	مر'

بحة	المة

العبا												
قلا	وإذن	ہایة ،	غير	ث إلى	ن حاد	اد <i>ث</i> م	ور حا	ون صد	إسفة يجوز	ر أن الفا	يشد يقرو	ب <i>ڻ</i> ر
								فاريم	دث من الا	لوز الحا	يلزم ص	
						نظره	رجهة	ن رشد ب	الم وأخذ ابر	، قدم العا	أرسطوق	أي
	طورة	قل خا	تبدر أ	صورة	دسفة إ	ظر الفاه	رجهة أ	الم من	ر قدم العا	أن يصو	، بحاول	لغزالم
	ار	جهة نف	لم من و	قدم العا	نظرية ا	الغزالى	ور به ا	نی ص	التصوير ال	إفق على ا	يشد لا يو	ب <i>ن</i> ر
			. '	·								
		إسفة	لر القاد	رجهة تفا	نو من	سوره ه	الذي ء	بالمعنى	لرية القدم	نی علی نف	ض الغزا	عترا
									إعتراض ٰ			

## دليل ثان للفلاسفة على قدم العالم

	لي بحدوث العالم يستلزم أن يكون عدم العالم مسبوقًا بالزمان ، غير أن الزمان هر	لقو
	مقدار الحركة ، والحركة تستلزم الجسم المتحرك	
	فافتراضحدوث العالم يعود بالنقضعلي نفسه. هكذا يصورالغزالى دليل القلاسة	
144	من وجهة نظرهم	
	رشد يرى أن ما ساقه الغزالى على لسان الفلاسفة ليس برهاناً	ابن
	.    .	ابر
	زالى يعترض على دليل الفلاسفة الثانى على قدم العالم . حسما صوره	الغز
	مراض الغزالى على دليل الفلاسفة الثاثى على قدم العالم يقوم على أساس اعتبار الزمر	
	أمراً وهميًّا لا أمراً وجوديًّا	
	ن رشد يفرق بين موجودين :	ابر
	أحدهما: في طبيعة الحركة فلا ينفك بسبب ذلك عن الزمان	
	وثانيهما : ليس في طبيعته الحركة ، فلايقترن بالزمان	
	ن رشد ينسِّي من التفوقة السابقة إلى أن تقدم الباري على العالم ليس تقدماً زمانيًّا.	اير
	ن رشد يتهم الفارابي وابن سينا بقلة تحصيلهم لمذاهب القدماء	
	ّ رشد يصوب وجهة نظر الغزال في قوله <sup>†</sup> : إن تقدم الباري على العالم ليس تقدماً	
	تماناً أن ماكوم في من خلاف إن أن المال قدم خلافاً لما الفي الموالفيال.	

ابن رشد يوضع وجهة نظر الفلاسقة في كيفية صدور الحادث عن القديم
ابن رشد يقر رأن كل حادث فهو ممكن قبل الحدوث ، والإمكان أمر وجودى يستدعى
موضوعاً يقوم به
المتكلمون ينازعون في قضية أن الإمكان يستدعي موضوعاً يقوم به
ابن رشد يوافق الغزالى على تصوير كيفية سبق الله للعالم ، إلا أنه يرى أن من ضرورة
وجود الحادث سبقه بالزمان
ابن رشد يَتهم الغزالي بأن ما ساقه من حجج الفلاسفة في هداالمقام غير صحيح(١)
بهن والمدينهم حرك . الغزالي بورد استشكالا على ما سبق أن قرره من أن الزمان أمراعتباري لا وجود له ، بأن
اللغة أعطت الزمان لفظاً خاصًا به ، هو لفظ «كان» وطوعت هذا اللفظ للزمان ،
فهو تارة «كان، وتارة « يكون، وتارة « سوف يكون،
ابن رشد يوافق على مفاد هذا الاستشكال بالنسبة للموجودات التي من شأنبا أن تكون
بر وسايوس على الله الله الله الله الله الله الله ال
الألفاظ وكان ويكون وما إليهاه إنما تدل على مجرد الربط انظر من الفهرس ،
الفقرة رقم (۱۳۸)
ابن رشد يرى أن ما حكاه الغزالى عن الفلاسفة ليس برهاناً . انظر الفقرة رقم (١٤٣)
من الفهوس ، ، ، ، ، ، ، ، ،
الغزالى يحل الاستشكال الذى أورده على نفسه انظرالفقرة رقم ( ١٤٣) من الفهرس .
ابن رشد يرى أن ما أورده الغزانى لحل الاستشكال ليس حلاًّ ، وإنما هو مغالطة
تشتمل على معاندتين
المعاندة الأولى: تقوم على أساس أن التقابل بين ما نسميه ماضياً وما نسميه مستقبلا،
لا وجود له إلا في الوهم
ابن رشد يرد على المعاندة الأُولى بتلازم الزمان والحركة
المعافدة الثانية : تقوم على تشبيه و نوهم القبلية؛ بـ « توهم أن آخر العالم ينهي إما إلى
خلاء وإما إلى ملاءه

<sup>(</sup>١) لكنهل هدم الصحة هذا راجع إلى أن من يرد عليهم الغزالى من فلاصفة الإسلام تأدى بهم قلة تحصيلهم لمذاهب القدماء إلى فهم غير صحيح المشكلة، انظر الفقرة رقم (١٤٠) من الفهرس ؟ أم هوراجع إلى صنيع الغزال نفسة؟ إن الأمريحتاج إلى مراجعة أرسطو يوراجعة ابن سينا والفاراف، لمقاونة ماقالاه بما قاله هو، ثم مقارنة ماقالاه بما حكاه الغزائي عنهما.

۸۸۳													
الصفحة													
				به	إلشيه	المثيه و	قة بين	بالتفر	لثانية :	ماندة ا	على الم	، رشد يرد	٠
						زمان	، يسبقها	إيد أن	عدلة إ	حركة	ن کل	هان على أ	ני
												نموق، لا ي	
												لآن، لا ين	
												كم ذوالو	
	(10	۱) م	لفقرة رة	انظرا	هم .	ر إلى الو	۔ حادث	ر کل	لقبلية و	وجود ا	ينسب	يصح أن	
								٠.			وادوع	- ب من ال <i>ف</i> ه	
	باطلا	لس	غيره،	جسے ا	ш.	ان شہ	عب ا	الأبعاد	ستقيم	سے ہ	أن الِـ	ور الوهم	
			,	•								انظرالفا	
						ية .	ں ساہ ک	الل، أح	بتقيمة	اء لل	ر الأحد م الأحد	رورة انتهاء	
		•	Belia	متعدد	. مقد	 ال ش	1	بر. با ألا	ء کار ک	۱ الم	Li of	روو الوهم مور الوهم	
		. (	رربس	,	المالية المالية	یں حو	۰ یسهی	· •	-ری -	36-	n Al-di	مور الوسم نبية لزوم ا	
			• • It										
	، رص	איט וז או	ن معارد	نصب و داد ال	- 1 s	حبسو. د ما	100	الو لو: ادا ا	ومحرب	حرب و		مان واحد سرسا	ز
	•	, Ale	ى ق n ا	טובי וע	ن استخود	شیتا مر د	يدردوا	و إ <sup>ن</sup> ئم السامة	زمان ،	ردون ال	الماما تهدا	ننا نقطع أ	>
			لعدد	ت في ا	هدوداد	جود ال	شبیه بو	الزمان	ات فی	. الحودة	ن وجود	سطبویری آ	4
	•	•	•	٠								ريف أرسا	ø
	٠	•	•				٠						
	•	•	٠										
			٠.				مدوث ا						
	ينهى	ر العالم										زالي يستش	'n
			رس .	ن الفه	n(10	نم (۱۱	الفقرة رة	انظر	ملاء"	إما إلى	خلاء و	إما إلى	

## صيغة ثانية للفلاسفة فى إلزام قلم الزمان

ابن رشد لا يرى أن استشكال الغزالي على نفسه - انظر الفقرة السابقة - بهذا الطريق

يمبور وجهة نظر القلاسفة .

العدم الذي سبق وجود العالم كان قابلا لأن يطول ولأن يقصر ؛ إذن العالم مسبوق بماله مقدار وكمية فلا بد من إثبات شيَّ قبل وجود العالم 177

ابن رشد يوافق على هذا الدليل ويرتضيه ابن رشد يمتدح هذا الطريق من ابن سينا \_ انظر الفقرتين رقم (١٦٣) مكرراً \_ في إثبات الزمان . . . . . . . . . . . اعتراض الغزالي على الصيغة الثانية في إلزام قدم الزمان - انظر الفقرةرقم (١٦٣) من الفهرس ــ قائم على المقابلة بين الزمان والمكان . . . . . . يقال ... في رد الغزالي على الصيغة الثانية انظر الفقرة السابقة ... هل كان الله قادراً على أن يخلق العالم أكبر تما هو عليه ؟ فإن أجيب بالنبي ، فهو تعجيز لله . وإن أجيب بالإثبات ، ففيه اعتراف بوجود خلاء خارج العالم كان يمكن أن تقع فيه الزيادة لوأراد الله أن يزيد حجم العالم عما هوعليه . . . . . ابن رشد يرد على هذا الاعتراض بأن تجويز زيادة حجم العالم أو نقصه عما هو عليه مستحيل ؛ لأن هذا التجويز إذا قام ، فلا مبرر لإيقافه عند حد ، وإذن فيلز م تجويز زيادات لا نهاية لها ، ويتأدى ذلك إلى وجود جسم لا نهاية له . ومستحيل أن يوجد چسم لا نهاية له(١) ابن رشد يؤيد رجهة نظره في أن عدم تناهى الجسم مستحيل ــ انظر الفقرة السابقة ــ يأن أرسطوصرح يذلك . . . . . . . . القول باستحالة الحلاء يستلزم – من وجهة نظر ابن رشد – القول بقدم العالم ؛ لأنه لوكان العالم مسبوقاً بالعدم ، وكان الحلاء مستحيلاً قبل وجود العالم ، فكيف يم وجود الحسم ؟ . . . . . . . . . . . ابن رشد يستنج مما قرره في الفقرة السابقة أن الأشاعرة يلزمهم أنالا يحيلوا الخلاء . ومن يقول باستحالته منهم فإنه يكون خارجاً على أصولهم التي تقتضي القول بإمكانه الغزالي يقرر أن القول باستحالة أن يكون العالم أكبر أو أصغر مما هو عليه ، باطل من ثلاثة أرجه أحدها : أن هذا مكابرة للمقل ابن رشد يرد هذا الوجه ــ انظر الفقرة السابقة ــ بأن النظرة القاحصة ترى أن كونه مستحيلاً أوتمكناً لا يبدولأول وهلة ، فليس في الأمر إذن بداهة .

<sup>(</sup>١) عندى أن تجويز زيادات لانهاية لها لاتتأدى إلى وجود جسم لانهاية له ؛ لأن كل زيادة تفاف هي إضافة محدود إلى محدود .

مُّ إِنَّ أَدَلَة الفَلاَسُمَة عَلَى تناهي الأبِعاد لم تَمْ وقد أوردت عليها في بعض كتبي طمويًا لم أجد حتى الآن فها اطلمت عليه من كتب الفلاسفة ما ينشهها

وأغيراً ما هو مبر ركون نقص حجم العالم هما هو عليه مستميلا ؟

الصفحة

(١) ويقف ابن رشد عند هذا الحد الذي يقتصر طرعز وهذا التقسيم إلى ابن سينا ولمله يعنى أن كون العالم على المقدار الذي هوعليه ، واجب بالنبر ، حتى لايلزمهاير يد النزال أن يلزمهم بدمن أنه لو كان العالم واجباً لكان مستمنياً عن العلمة ، لأن الذي يستنى عن العلة هوالواجب بالذات الاالواجب بالدير.

هرأن الجموع إلى هذا الجواب إن آفاد في دفير إنزام استفداه الدائم من العلة فإنه لايفيد في أصل المشكل. 
وهوكون الزيادة على مقدار العالم أو النقص منه مستحيلا على ماذهب إليه ابن رشد وأكد ذهابه إليه بأن أرسطو 
صرح به — انظر الفقرتين وقم (١٦٧) و ( ١٦٩) - لأن اعتباركين مقداراتمالم على ماهوطه واجباً بالفير 
والمتير هنا هو إرادة الله و اعتبار على المراجعة إلى أن مقداراتمالم المبالي كان المستحيالا بكان المنافقة المنافقة والنقص، وإنما كان على ماهو حلهه بسبب تخسيس وإدادة الله له بلك المقدار 
وما أظن أن ابن رشد عن صليه ما ينطبى عليه جوابه هذا من التنافض الواضح فهل بلجاً الفلاسفة 
العظام إلى شل ما يلجاً هامالم علي المهمة المنافقة وعيمة إلى هذا الحداث 
فعند من إذن 
تكون الحقيقة ورياحية من كل فيه ؟ لعل الانبياء وسطم هم المفتسون بإكبار الحقيقة .

( ٢ ) فاذا نقرل عنه إذن ؟ هل نقول : إنه مستعيل ؟ كيف والمستعيل لا يوجد ؟ أم نقول عنه : إنه مكن؟ كيف والممكن لا يد له من فاعل وسانم ؟ هل نقول: إنه : لاراجب ، ولا مستعيل ، ولا ممكن ؟ إن الفلاسفة أنفسهم همالذين هلمونا أن القسمة ثلاثية . فن أين ثنا يقسم رابم ؟

ألا إنها عظات رجير تصبح بأن الحقيقة لم تلق بنفسها في أحضان من سموا بالفلاصفة وتطلب إليهم. وحدهم أن يكونوا أصحابها وحماتها ، ألا فلتؤخذ الحقيقة من سموا بالفلاصفة - إذا أخذت منهم - بحيطة وحدرولقد أعز الحقيقة وعرف لها قدرها. من فتح أمام طالبها كل طريق تؤدي إليها، حيث قال ير المكمة ضالة المؤمن أنى وجدها التقطهاء فعم إن ذلك إعزاز لها وعولان بقيمتها لأن احتكارها لدى من يؤثر الباطل عليها أمهان لما ليس بعده من امتهان.

(٣) أن تسليم ذلك لايقتضى أن تكوين هذه الفهر ورة ذاتية فى الأشياء لم لايجوز أن تكوين ضرورة فير ية انتشبها إرادة الله ؟ فالمبرة بالفهر ورة ذاتها وبا ينجم عنها من آثار ، لا بمسدوها ، وأنها نابعة من ذات الأشياء أوسفر و ضمة عليها من شارج بل إن هذه الفهر ورة إذا كانت وافدة على الأشياء من قوة حكيمة كانت آثارهما أكار وأوقع بالمسلمة.

	AA I
المفحة	
	اللجه الثالث: - انظر الفقرة رقم ( ١٧١) من الفهرس - أن نقابل الفاسد بفاسد مثله ، فقول : لم يكن العالم بجوده ممكناً بل وافق الرجود الإمكان
	على قدم العالم
1/0	لم يزل العالم بمكناً قبل وجوده . فإذا كان ممكناً وجوده أبداً ، لم يكن محالا وجوده أبداً . أو سطويقر رأن الإمكان في الأمور الأولية ضرورى
	دليل الفلاسفة الرابع
	على قلم العالم
1/4	الحادث إنما هو الصور والأعراض التي تقوم بالمادة . أما المادة فقديمة الغزالى يقرر أن الإمكان وللوجوب والاستحالة قضايا عقلية لا تحتاج إلى موجود تقوم به بدليل ثلاثة أمور

6	م به	لا يقو	کان مح	عي الإم	و استد	. أثبة ل	سابقة _	فقرة ال	انظر اا	ى _	الدليل الأ
								محلا يقو			
		بن –	ن الفهر	۱۳۰) م	رقم (	والفقرة	ي ــ انظر	لستحيل	مكن وا	ب والم	معنى الواج
								:	كون	نرر أن	ابن رشد يأ
				. 14.	بّن بنه	أمري	رجودة ،	مادة م	ستدعى	مكان إ	و الإ
		غس	خارج ال	هوعليه ٠	على ما	تفس ا	جد في ال	لل <i>ى</i> يو-	ء آئيہ ا	صادق	تعريث ال
نُ	أمر بيا	کان ،	ي الإم	ما يستدم	عاً مثل	موضو	يستدعى	لامتناع	كون ا	بقرر أا	ابن رشد ب
•										. 4	ينفس
								ه يغالط	زالى بأن	ينهم الذ	ابن رشد
ليل	قيهما ة	العقل	يقضى	والبياض	السواد	il _ (	144)	تمرة رقم	تظر الف	نی _ ا	الدليل الثا
٠,	اراسم	ن إلى	إن أضيا	مکان ؟	مذا الإ	نباف	فإلام بة	کنن .	فأسما تأ	دهما بك	affire.
بن	ن أض	. وإ	لمكنين	ں ھما اا	والبياخ	السواد	رلم یکن	لمكن و	ب. رهوا.	الحسم	کان
							. 10	اذا يكو	ا نعب، أن	آه.ما	.11
		ادائد	مخ الش	(1//)	- i i i	دا القة					
			س اشد	رر نظر این	رد رحمة	مالة ما	ين — اد مالاست	ورمسمع المكان	بتمحن	جب و المست	معی اتوا
		أنضآ	د اشاد	ــرس پة نظر اي	#13 E	ر کاله	الحدادة.	تر شان تانا ا	وم په ر ا د ده	ىدى يە	ויייטווי
		فأ	ں ر علماً ہ	یء کان	ا أعل	L. V	سبرد و اراست	بہ صر نما الا	יי כא	داب م	1222
						<i>_</i>	، الوجود	ا ح <i>ی</i> ار اد	ورماسرت ن مالش	برسته اد الک	انفاق اه الهيولي ع
					عالفساد	الكدن			ن وسم	ينه الحو	اهیونی <sup>م</sup> کل موج
			•	.حداً	رسدا شناً ه	ستلھ	. يسورو كان لا ي	اسیوی اد عالادک	ین عن د ما	بود يتعر الدا ه.	دن مرج
							را تفسيا القسيا	ر عامُد	، حمی سماه	النا <i>ت</i> الآدرية	الدليل
				الفلاسفة	وڻ هڻ	الحقة	باستا. د ستا،	رعداء	ر جورت حادثة	ر دسر الآساد	عوض ا
			إمكان	نوم بها ال	.ت نیدها بة	ي	ر سابقة ،	ا الحادث	ر موسد در است	د میر لادن	عموس ا
				,5		- G					
		ناما.	A.11.	V	اشاف		موردان محملی	قبل <del>د</del> :	ن عمصه	الا دميار 	نفوس
قبقيًّا	لدوثاً -		ح يت .مث النة	. لا يرج يقول بحد	رميدن. د سنا	مست. مقد ا	چوست ر المكدا	ن فيل و ساگرو	الا تميير الشائد أ	نفوس د الا	إمحان
				. 5%	- U	د حیر . اضاف	Zi.Ni	حدد ال	ייט יי אין ייט יי	ارد ته	ابن رہ
			, ,	ئة الفاسد	. الحاد	رحدي	فلاسفة   بة امكان	جمیع خمانه	ر میت	) التاسر الدي	حدوب ا کان
						J '		11	, ليسر ,	المحمر ,	

						مة	س إلا الخا	نة في النف	ب القلاسة	ت على مذاه	لا يقا
	نبيل	، من ا	لتهافت	کتاب ا	س في آ	, النف	حديث عن	حامد ال	نعرض أبى	بشد يرى أن	اب <i>ن</i> ر
									کیانه	إفشاء ما ينبغي	
										الأمور ـــ مع	
				. 4	الجهال	ن فعل	نهمها ۽ مر	۽ العدم ة	بير حقيقتها	الأمور على غ	سوق
	افت	ب لا تها	مه کتاه	ی وضا	ئد ـــ م	ابن رو	وجهة نظر ا	ل من	وكبوة الغزا	جواد كبوة ،	لكل
	•	٠	•			٠			•	القلاسقة).	
					نه .	ل زما	لمجاراة أه	ة مضطراً	لى بأنه كاد	بشد يتهم الغزا	ابن ر
	کان	ن الإم	بس کو	بخصو	-(1	(۸۸	الفقرة رقم	انظر	ن أن قرره	، ينقد ما سبة	الغزال
	كان	، والإم	وجوب	من ا	) کل <sup>*</sup>	بحتاج	ہے کیف	، ويش	نباء العقز	راجعاً إلى قنا	
							ئل هذا	، ومفادك	ل موضوع	والاستحالة إلم	
117	٠	•	•	•					المادة	ضرورة قدم	
	٠	•								كون اللون ممك	
	٠	•		- (1	م ( ۱۹	مرة رق				ل قديمة عند	
	•									<b>ر حادثة منط</b>	
	7 4	العقل	قضاء	ح لك	، ترج	متناع	وجوب والا	إمكان وال	رير أن ال	الغزالى إلى تقر	عود
		-(1/	ι <b>Λ</b> ) γ	) ورق	144)	ئ رقم	غلر الققرتير	مارج ـــ ان	جود فی ا <sup>ن</sup> ا	الی شیء مو	
		ے ۱۳۵	: ۳ ص							ات موجودة	
										رشد يرى أن	
					٠		ن رشد ؟	ىھة تظراي	کل من وہ	ايتم العلم بال	کید
						٠	and i	ياء الداخطة	لبيعة الأش	ة الْكلى غير م	طبيه
	•	•	•				الداخلة عمته	ة الانتياء ا مغورية	ةِ في طبيعا ب	موجود بألقوا	
	•	•	•	ن	الإعيا	موة و	موجودة بالا	וציבאוט נ	بالمعل في	م موجود بالقوا بات موجودة ب السالة كان	الحل
	•	•	•	•	•	*	-(177)	عمره رهم (	<u> </u>	DOVEN OF	عود
	•									إلى الامتناع	
	•									رشد برد قضا	
	شيء	وجودها	قبل	ں عه	، وليد	نودها	ئنة قبل وج	الانه عد	التعوس ١٠	لى يقرر أن	الغزا
	•	•		٠.	٠					يضاف إليه	
		لنفعل	يُفِي ا	وإمكان	عاره ا	ن الفا	: إمكان و	المكانات	ء الإمحان	رشد يقرر ألا	این

### المفحة

	أبو حامد يوضح قصده من تأليف كتاب وتهافت الفلاسفة ؛ ـــ انظر
	للفقرة رقم(١٩٦) — ٠ ٠ ٠ ٠ ٠ ٠ ٠ ٠ ٠ ٠
	لغزالى يعد بأن يؤلف كتاباً يوضح فيه المذهب الحق ، بعد أنرد ً المذهب الباطل
	فى كتاب ١ تهافت الفلاسفة،
	بن رشد ينتقد الغرض الذي من أجله وضع الغزالي كتابه «تبافت الفلاسفة»
	انظر الفقرة رقم (۲۰۷)
	بن رشد يتهم الغزالى بأنه يرى ما يراه الفلاسفة ويستدل على ذلك بما فى كتابه و مشكاة
	الأنوار؛ وإنما ألف الغزالي - فيها يرى ابن رشاح؛ تبافت الفلاسفة، ممالأة (١)
A	للعامة ـــ انظر الفقرة رقم (١٩٦)ــ . ٠ ٠ ٠ ٠

## المسألة الثانية

# فى إبطال قولهم فى أبدية العالم والزمان والحركة

							and the	2 . 5	N II I	
•	•	•	٠		•		ريته	هرع او	و الحالم	نرر أن أبديا
	. 43	، لوجو	لا بهاية	أبدى ا	، فهو	وجوده	يداية ل	زلى لا	نا أنه أ	ر الفلاسفة كم
(ت.	إشكاا	س ا	مي نه	كالات	والإش	بديته .	ِ أَدْلَةُ أَ	ی نفسر	بة،م	بة العالم الأربه
		٠		٠	٠					لول وعلته أبد
٠		٠						ول	نير المعا	فير العلة لم يتنا
م يلزما	م الما	س عد	، فقرخ	، يعاد	ئون ل	، فیک	وجوده	مه بعد	ون عد	اً عدم ، يك
•	•		•							يت الزمان
• •		٠				. المكز	الوجود	نكذلك	طع،	الوجود لا ينة
رته أد	، خرو	کن مر	، ولك	له آخر	بكون	ث أن	الحادر	خرودة	ر من	يقرر أنه ليس
•										كون له أول
			. (	اء أبدي	ئى فئا	بوف ية	العالم م	ری أن	لاف ي	و الهذيل العا
يدخل	سي أن	ةِ المَاهُ	ضرود	بأن من	- 44	رة الساي	ظر الفق	ے اقا	الملاف	ر أبى الهذيل
										له في الوجود ا

<sup>(</sup>١) كرر ابن رشد هذا الإجهام ضد الغزالى ، وهو مما يؤيد وجهة نظرنا في أن كتاب وتجافت الفلاسفة بم العامة .

•	•	•	•	العالم يجوز أن يبتى أبداً ، ولا يعرف وقوع الجائز بالعقل
•				ابن رشد يرى أن مقتضى دليل الفلاسفة الثالث، لا مدفع له
الفقرة	انظر	- (		ابن رشد يسوى بين الماضي والمستقبل في إمكان عدم
				رقم (۲۱۱)
حادثآ	با يقع	اء . و	ولا الم	ابن رشد يقرر أن ما يقع في الماضي أزليًّا ، فليس له ابتداء
				فله ابتداء وانتهاء
				ابن رشد يقرر أن ماله ابتداء فله انتهاء
			انتهاء	ابن رشد يقرر استحالة أن يكون للشيء ابتداء ولا يكون له
			·	رات الله الله الله الله الله الله الله ال
				ابن رشد يقرر أنه لا فرق بين وجود الموجود وأفعاله
				إذا كانت السياء فعلا لموجود أزلى ، فهي أزلية مثله.
				أقولنا : وكل ما مضى فقد دخل فى الوجود؛ معنيان .
ث ق	الحدم	ي أن	کنه ننځ	ابن رشد يقرر أن الشرع يطلق على العالم أنه حادث ، ولَ
0 -	,	- 0	y:	بين رفت يسرر الحدوث عند الأشاعرة
٠		اء ا	ا مات	
•	•	. "	. ب	ابن رشد يرى أن أهل الإسلام لا يفهمون من القديم إلا ما لا المواد والأصول لا يمكن أن تنمدم ، وإنما تنمدم الصور والأد
•	•		مراحس	
•		•	•	كل منعلم يفتقر إلى مادة ينعلم فيها
	· bit	•		ابن وشد يقرر أن الحق لا يطلب في الكتب التي تقدم للعامة
ر فیہا	م لظه.	لا نعادا	تعبل ا	دليل وجالينوس، على أبدية العالم و لو كانت الشمس مثلا
٠	٠	٠	٠	ذبول طوال عمرها الماضي الطويل»
•	•	•	•	الغزالى بورد على دليل جالينوس اعتراضين اثنين .
•			للازمة	الاعتراض الأول على دليل جالينوس أنه لم يستوف الشروط ا
ر أن	. ويقر	بقة ــ	رة السا	ابن رشد يرد نقص الغزالى لدليل ه جالينوس، ـــ انظر الفة
				السهاء حيوات
ر این	ــ مر	( 441	رقم (	اعْرَاضَ الغَزَالَى الثَّانَى على دليل 1 جالينوس؛ — انظر الفقرة ,
				عرف جالينوس أن الشمس لم يعترها ذبول ؟ .
				ابن رشد يرى أن دبول الأجرام السهاوية مخل بنظام العالم

# دليل الفلاسفة الثانى على أبدية العالم

	کون	م آن ت	ة القدي	ح إراد	ا تصا	بب ۽ لا	بذا ال	فاعوه	من سبب .	انعدام العالم لا يد له
14.										سپبآ ،
								تفاعل	يكون فعلا ا	هل يصلحالعدم أن
				بالفعل	الذي	، الوجود	تموة إل	الذى يالم	ء من الوجود	الإيجاد إخراج الشى
										الإعدام نقل الشيء
									المعتزلة .	معى الإعدام عند
								إعدام	المعتزلة في الإ	الاعتراض على رأى
										رأى الكرامية في الإ
								الإعدام	الكرامية في	الاعتراض على رأى
						. •				رأى الأشعرية في ال
					,			الإعدام	الأشعرية في	الاعتراض على رأى
							. ,	الإعدام	الأشعرية في	رأى فرقة أخرى من
										رأى الفلاسفة في الإ
										رأى أبقراط في حقب
		اد	، والقسا	الحدوث	بین ا	ن القرق	سينا م	کاه ابن		ابن رشد يقرر أن ا
										رأى الغزالي في الإيم
										حقيقة الوجود والعد
										معى عدم الأعراض
							ت	وبالذا		الفاعل لا يتعلق فعا
						والصورة	المادة	اثنتان :	النة القاساسة	المبادئ للأُمورُ الك
										الشيء قد يتعدم لا
	راما	ب التف	, دکتا							ابن رشد یری أن
										أودكتاب تهاه

## المسألة الثالثة

سهم بقولهم إن الله تعالى فاعل العالم وصانعه	فى بيان تلبي
فعله وصنعه . وبيان أن ذلك مجاز عندهم	وإن العالم
وأس عقبقة	

	0:	ا حير ب	ט טכי	فتاراً عا.	ر يادا ح	يادون م		- 0-		ي- ي -
:										يد له من
							راد .	ميه ال	لی یت	لريد هوال
							_			نه وتعالى ا
شیء	يفعل ال	بىنث إ	ل. وم	علم <b>اً فقع</b>	يثاً وا-	ل إلا ش	لا يفع	سنف	نان :	فاعلة صنا
										قت وضد
	_	السابقة	الفقرة	- انظر	ﯩﻤﯩﻦ -	ين الوم	حد هذ	ن با	من الوم	ا ول منزه د
							بالله	؟ يلي <i>ق</i>	وذلك ا	تاروالمريد نعال وتغير
										ى الإرادة
	,									
' من	شيئاً لا	وجعله	ڻيءُ ۾	لأمن	المالم	دع الله	يت أيا	ل ه ک	ذا السؤا	
من	شيئاً لا	وجعله	ئی ؟	لا من :	العالم ا	دع الله	يف أيا			ب عن ه
										ب عن ه د ۲۶ .
									بان :	ب عن ه ۱۹۱ . کِب ضر
		•				ل <i>رکب</i>	رجود ا	د علی	بان : فيه زائا	ب عن ه ا ؟ ) . كِب ضر ئا المركيب
· · · · · · · · · · · · · · · · · · ·	•	•			رکب	لرکب رجود الم	وجود ا. أ على ا	د علی س زائد	بان : فيه زائا ، فيه ليد	ب عن ه ۱۹، کب ضر نا الترکیب ب الترکیب
		•	•		رکب	لرکب رجود الم نیبه زائد	ويجود ا أ على ا س ترك	د علی س زائد الذی لی	يان : فيه زائا ، فيه ليـ لزكتّب ا	ب عن ه و ؟ ، كب ضر ك التركيب ب التركيب د الأول ا.
· · · · · · · · · · · · · · · · · · ·					کب آعلی	لركب وجود الم يبه زائد ودها	وجود ا. أ على ر س ترك ملة وج	د على س زائد الذى ل الم ، و	بان : فیه زائا مفیه لید لرکتب جزاء الما	ب عن ه ا ؟ ؟ . ركب ضر التركيب ب التركيب لد الأول ا. تركيب أ.
· · · · · · · · · · · · · · · · · · ·	کان مف	٠ ٠ سواء'	مفعولا	وجوده بواجب	كب آعلى ليس	روجود الم نيبه زائد ودها ، موجود	أعلى ا س ترك علة وج أس كل	د على س زائد الذى ئ الم ، و الم ، و	بان : فيه زائا ، فيه ليه لركتب جزاء الم مبدأ ال	ب عن ه و ؟ . وكب ضر التركيب ب التركيب لد الأول ا. تركيب أ- على – على
	کان مف	سواء'		وجوده بواجب	رکب آعلی نیس	لركب وجود الم يبه زائد ودها ، موجود	وجود ا أ على ا س ترك علة وجم غير آلة	د على س زائد الذى ئي الم ، و نلاسفا الة أو ب	بان : فيه زائا لزكتب جزاء الم مبدأ ال	ب عن ه و ؟ ، . كِب ضر الركيب الركيب تركيب أ. تركيب أ. ع أوبالإرا
	کان مف	سواء'		وجوده بواجب	ركب آعلى ليس ليس المؤثر	رکب رجود الم نیبه زائد ردها مرجود مرجود	وجود ا أعلى ا علة وجا القادمة القلاسة	د على س زائد الذى ئي الم ، و فلاسفة المة أو بـ مطلح	يان : فيه زائا الركتب جزاء الم مبدأ الا دة ، با	ب عن ه و ؟ . وكب ضر التركيب ب التركيب لد الأول ا. تركيب أ- على – على

إما أن يكون وأجب الوجود بذأته ، أوموجوداً بغيره
خزالى يمترض على مصطلح الفلاسفة فى القاعل والمفعول
بن رشد يرى أن الجمادات تفعل وتسمى فاعلة ،كالنار التي تقلب كل رطب ويابس ناراً
أخرى مثلها ، وكالقوى الطبيعية التي في أبدان الحيوان التي تصير الغذاء جزءاً
من المغتلى
نغزالی یری أن تسمیة غیر المرید فاعلا تسمیة مجازیة     .     .   .   .   .
ابن رشد يرى أن الفعل :
إن أريد به إخراج الشيء من الكمون إلى الظهور، فالحمادات ونظائرها تسمى
فاعلة على سبيل الحقيقة
وإن أريد به إخراجالشيء من الكمون إلى الظهور بالإرادة فالحمادات ونظائرها
لا تسمى فاعلة إلا على سبيل المجاز
لغزالى يستنكر أن ينقسم الفعل إلى ما يكون بالإرادة وإلىما يكون بغير الإرادة
ابن رشد يؤكد أن من أخرج غيره من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل فهو فاعل
على سبيل الحقيقة ـــ انظررقم (٢٦١) مكرر ــ
ابن رشد يقرر أن قسمة (الفاعل) إلى ما يفعل بطبعه وإلى ما يفعل باختياره ليست .
يقسمة اسم مشترك وإنما هي قسمة الحنس المختيار الفنوا الفنوانية المختيار الفنوانية ولنا فعل بالاختيار المناس وليلا على قسمة الفعل إلى فعل بالاختيار
الفزاني يفرو أن فوقنا فعل بالأخيار بيس دليار على فسمه المعل إلى قط بالأسيار.
وفعل لا بالاختيار، لأنه إنما يقال و فعل بالاختيار؛ عند إرادة رفع احمال المجاز . كما يقال : قال بلسانه ، ونظر بعينه مع أن القول لا يكون إلا باللسان ، والنظر
لا يكون إلا بالعين ، وميرر ذلك وفع احْمَال المجاز
ابن رشد يقرر أن هناك فرقاً بين قولنا (فعل بالطبع) و (فعل بالإرادة) وبين قولنا
( نظر بعينه ) لأن أحداً لا يقول ( نظر فلان بعيَّه ) و ( نظر بغير عينه )كما يقال
(فعل بالطبع) و (فعل بالإرادة) فالترديد في الثاني دليل على القسمة ، وصدم
البَّرديد في الأَول دليل على أنه لرفع احيَّال المجاز فقط
هل تصلح اللغة أن تكون فيصلا في هذا الخلاف ؟ أم أن الأمر أمر المنطق والفلسفة ؟
الغزالى يحتج لرأيه بأنه لو توقف حادث فى حصوله على أمرين اثنين

إحدهما إرادى والآخر غيرإرادى كمن قتل شخصة بإلقائه فى النار

	^31
الصفحة	
	لأسند الفعل إلى الأمر الإرادي ، دون غيره ، رقيل ـــ في مثالثا ــ قتل فلان
44.	فلاناً بالنار ، ولا يقال : قتلت النارفلاناً
	ابن رشد يفرق بين من أحرقته النار مع تلخل شخص وبين من أحرقته النار دون
	تدخل شخص
	نغي الأول : ينسب الفعل حقيقة إلى الشخص
	وْق الثانى : ينسب الفعل حقيقة إلى النار وحدها (تعليق : ولكن لماذا يعزى
	الفعل إلى الشخص وحده في الحالة الأولى ، ولا يجعل للنار دخل فيه ، إن كانت
	النار عاملًا مشاركًا وتصلح أن تكون عاملا مستقلا)؟
	معنى قول الفلاسفة : (إن الله ليس مريداً)
	هل يصبح أن يقال : 3 إن الله ليس فاعلا للأشياء ، ولكنه سبب لا يم وجود الأشياء
	الغزالي يقرر : أن الفعل الحقيقي ما يصدر عن إرادة ، وأما ما يصدر لا عن إرادة ،
	فليس بفعل حقيقي
	ابن رشد يتهم الغزالي بأنه ينسب إلى الفلاسفة مالم يقولوه
	,
	الوجه الثاني
	في إبطال كون العالم فعلا لله على أصلهم
	الغزالي يفسرالفعل بالإحداث أو بإخراج الشيء من العدم إلى الوجود وبناء عليه
YVa	فالقديم لا يكون مفعولا ، ولا يصلح أن يكون موضوعاً الفعل
	ابن رشد يقرر أن قدم العالم معناه أنه في حدوث دائم ، وأنه ليس لحدوثه أول وهلي هذا
	غاسم الحدوث أولى به من القدم
	ما الذي يتعلق به فعل الفاعل ؟ أهو الرجود ؟ أو العدم ؟ أو كلاهما ؟ العدم لا يصلح
	أثراً للفاعل ، لا منفرداً ولا مع الوجود . فبنى أنْ أثنر الفاعل هو الوجود . ولكن
	هل الوجود أثر للفاعل من حيث إنه وجود فقط ؟ أو من حيث إنه وجود سبقه
	علم ؟
	ابن رشد يُقرر أن هذا التقسيم لابن سينا ويقرر أنه تقسيم سفسطائى
	الوجود الذي يتملق به الفعل هو الوجود الذي بالقوة لا الوجود الذي بالفعل.
	الفرق بين المخلوقات والمصنوهات

	معى قوهم : (الموجود لا يمكن إيجاده)
مَد، فيشمل كوناللوجد موجداً وكون الموجود	الإيماد عبارة عن نسبة الموجيد إلى الموج
	موجوداً
بث إن دوام الوجود غير الوجود فهذا بالفعل	دوام الموجود يستلزم دوام الإيجاد من حي
	وذاك بالقوة ، وما بالقوة هو الذي يك
الإضافة ، وإنما هو موجود فى باب الجوهر،	معنى قولهم ( العالم ليس موجوداً في باب ا
	والإضافة عارضة له )
	ورأى ابن سينا ، فى هذا الصدد
	رأى الغزالي في جهة تعلق الفعل بالفاعل
من جهة كونة متحركاً	ابن رشد يرى أن الفاحل يتعلق بالمفعول
، يزل ولا يزال	الغزالى يقرر : أن العالم في حدوث دائم لم
	ابن رشد يقرر :
وجود من غير الأزلى ، كَلْنَكُ الْحَدُوثُ الْأَزْلِى	أنه كما أن الموجود الأزلى أحق باسم ال
	أولى باسم الحدوث من غير الأزلى .
، خاجته إلى الفاعل ، ولولا ذلك لكانت	جوهر العالم فى الحركة ، ولذلك دامت
	نسبته إلى الآلة كنسبة البهت إلى البنا
	الغزالى يقرر أن :
لفعل حادثًا إن كان الفاعل حادثًا ، وقديمًا	ملازمة الفعل للفاعل تقتضى أن يكون ا
	إن كان قديمًا
متأخرة عنها ، وحركة الخاتم مصاحبة لحركة	حركة الماء مصاحبة لحركة اليد فيه غير ،
صاحب المسبب السبب وكان غير متأخر عنه	
	زماناً و إن تأخر عنه رتبة وفعلا وتصور
ه سواء كان فعله طبيعيًّا أو إراديًّا	كل فاعل يلزم أن يكون فعله مقارناً لوجود
	الأشاعرة جعلواً فعل الفاعل متأخراً عن و
	الغزالى يقرر أن :
ا ليس بحادث ، فملا يكون فعلا	الفعل لا بد أن يكون حادثاً ، وأن م
حادثين ، أما أن يكون أحدهما حادثاً والآخر	المعلول مع العلة قد يكونان معاً قديمين أو .
	قديما فلا

إن تساهل متساهل غسمي الدائم الرجود فعلا الهيم كان متجورًا في الاستعارة . على حركة الماء بسبب سوكة الإصبع تنسب في الإصبح تذكره تحلاله ، أن الفاحل في الحقيقة عرائل بد صاحب الإجهيم ؟ أرعوالله ؟

الغزالى ينهم الفلاسفة بأنهم ينتمون فلمعلى حقيقة عن الله

ابن رشد يفرق بين العلة التي هي صورة والعلة التي هي غلية فيجعل الفعل لازياً عنهما حيّا ، وبين العلة التي هي قاعل فلا يجعل الفعل لازياً عنها .

معى حدوث النفس حدوثًا إضافيًّا هو اتصالها بالإمكانات الحسمية القابلة لذلك الاتصال

ابن رشد يقرر أنه لا يقف على مداهب الفلاسفة بخصوص اتصال النفس بالإمكانات الحسمية القابلة لذلك الاتصال إلا من فظر فى كتبهم على الشروط التى وضعوها ، مع فطرة فائقة ومعلم عارف .

ابن رشد يهم العزالى يخصوص تعرضه لهذه الأفكار العويصة تعرضاً يغرى بها من ليس أهلا الوقوف عليها ، بأنه يأتى عملا شائناً فالفؤالى لا يخلو ــ فى نظر ابن رشد ـــ من أنه :

قد فهم هذه الأشياء على حقيقها ثم ساقها على غير حقيقها . وهذا من فعل الأشرار وإما أنه لم يقهمها على حقيقتها فتعرض للقول فيها لم يحط به علماً وهذا من فعل الجلهال

والغزالى يجل - عند ابن رشد - عن هدين الوصفين ، ولكنه إجلال يوضع ليرفع إذ ما يلبث ابن رشد أن يقول : ولكن لكل جواد كبوة ، وكبوة أبى حامد هي وضعه كتاب و بهافت الفلاسفة ولعله اضطر إلى ذلك من أجل زمانه ومكانه . وقد نهنا في مقدمة الكتاب إلى أن الموضوعات التي طرقها الغزالي في كتابه و بهافت الفلاسفة» قد طرقها من قبله و ابن سينا » و « الفارايي» وتعرض لها كذلك علماء للكلام قلم تكن سراً والغزالي هو أول من كشفها :

ولكن يبدو أن الغزالى تناولها بطريقة أفزعت الفلاسفة ، وأطارت صوايهم أليس يقال ه إن الغزالى ضرب الفلسفة ضرية لم تقم لها بعد فى الشرق قائمة، ؟ فالهجوم العنيف الموفق من الغزالى على الفلسفة هو الذى أغاظ الفلاسفة ،

وأغاظ ابن رشد خاصة
الفلاسفة يرون أن الإمكان ليس حكماً من أحكام العقل ، ولكنه أمر يكشفه المقل
ويعلمه د فالإمكان معلوم ، وهو غير العلم ، بل العلم يحيط به ويتبعه ويتعلق
يه على ما هو عليه . والعلم لو قدر عدمه لم يتعدم المعلوم . والمعلوم إذا قدر انتفاؤه
انتنى الملم
فالعلم والمعلوم أمران اثنان أحدهما تابع والآخر متبوع ، ولو قدرةا إعراض
العقلاء عن تقرير الإمكان وغفاتهم عنه ، لكنا نقول لا يرتفع الإمكان ،
بل المكنات نفسها باقية . ولكن العقول خفلت عنها
ولوعدمت العقول بتى الإمكان لا محالة ۽
الفلاسفة يستدلون على أن الإمكان وصف إضافى يستلزم وجود موصوفه فيقولون :
أولاً : إن الامتناع أيضاً وصف إضافي يستدعي موجوداً يضاف إليه . ومعيى
الممتنع الجممع بين الضدين ، فإذا كان المحل أبيض كان ممتنعاً عليه أن يسود،
مع وجود البياض ، فلا بد من موضوع يشار إليه ، موصوف بصفة
فعند ذلك يقال ضده ممتنع عليه فيكون الامتناع وصفاً إضافيًا قائمًا بموضوع ،
مضافآ إليه
وأما الوجوب فلايمني أنه مضاف إلى الوجود الواجب)
ويقولون ثانياً :
(كون السواد ممكناً في نفسه خلط ، فإنه إن أخد مجرداً دون محل مجله كان ممتنعاً
لا ممكناً ، وإنما يصير ممكناً إذا قدر هيأة في جسم ، فإن الجسم مهيأ تتبدل
هيأته ، والتبدل ممكن على الحسم. وإلا فليس السواد نفس مجردة حتى يوصف
بالإمكان)
ويقولون ثالثًا :
النفس قديمة عند فريق ، ولكن ممكن لها التعلق بالأبدان
ومن سلم حدوثه ، فقد سلم فريق منهم أنه منطبع في المادة ، تابع المزاج
على ما دل عليه كلام جالينوس في بعض المواضع؛ فتكون في مادة وإمكانها

وعلى مذهب من سلم أنها حادثة وليست منطبعة فمعناه أن المادة ممكن لها أن

مضاف إلى مادتها

يدبرها نفس ناطقة

ابن رة قال ال

طبع الدا	ة لم تن احداً	نها وإذ دكان	ۇقۇ كەنئاك	ل المادة المارية	باظا إ	ٹ مغ تال	الحدو	ابق علی د اد د	يكون الإمكان السا يها فلها علاقة معها
do.	وبجه	,	تون اپر	m , in					
									بذا الطريق)
				لإمكان					لد يوافق على ما ذه
									نزالى :
			يح)	لمية صح	مايا عة	إلى قض	امتناع	جوب والا	إن رد الإمكان والو
Tall	aa . A.								بأمثارها المشغب باما

إلى يفند ما اعترض به الفلاسفة من آن (قضاء العقل حلمه ، والعلم يستدحى معلوماً والعلم غير المعلوم ، فيكون الإمكان مقتضياً لمكن موجود فى الحارج) قائلا (إن اللونية والحيوانية وسائر القضايا الكلية ثابتة فى العقل عندكم . وهى علوم ، لا يقال لا معلوم لها ، ولكن يقال : لا وجود لمطرماتها فى الأهيان ، على صرحوا هم بأن الكليات موجودة فى الأذهان ، لا فى الأعيان ، وإنما الموجود فى الأدهان ، لا فى الأعيان ، وإنما الموجود فى الأدهان ، لا فى الأعيان ، وإنما الموجود فى الأعيان ، وإنما الموجود فى الأدهان ، وينم معقولة ، ولكم سبب لأن ينتزع

ظِذَنَ اللَّفِيَّةِ تَفْسِيَةً مَمْرِدَةً فِي العَقْلِ ، سرى السوادية والبياضية ، ولا يتصور في الوجود لون ليس بسواد ، ولا بياض ، ولا غيره من الألوان ويثبت في العقل صورة اللونية من غير تفصيل . ويقال هي صورة وجودها في الأذهان ، لا في الأحيان

العقل منها ، قضية مجردة عن المادة

فإن لم يمتنع هذا لم يمتنع ما ذكرتاه) .

ابن رشد يقرر (أن الإمكان كل له جزئيات موجودة حارج الله من ، كسائر الكليات) ابن رشد يقرر أن العلم لا يتعلق بالكل من حيث هو كل ، ولكنه يتعلق بالجزئيات على وجه كلي يفعله الله من في الجزئيات ، عندما يجرد مها الطبيعة الواحدة المشركة التي انقسمت في المواد . لكن يبدو أن ابن رشد – الذي يتهم الغزلل بالسفسطة في قوله إن هناك معلومات وجودها في الأذهان لا في الأعيان كالكليات – هو المسفسط أو هو واهم ، ذلك أن ابن رشد يخلط بين علم الكلي

وبين انتزاعه فالكل حين ينتزع لا بد من استحضار الحزايات وملاحظة المشرك بيها ثم الدلالة عليه بكلمة خاصة

لكن بعد ذلك تصبيح هذه الكلمة بعد العلم بمدلولها ، حين يستعملها الإنسان ينتقل اللدهن بواسطتها إلى مفهومها الكلى ، وقد لا ينصرف اللدهن إلى الجزئيات

الداخلة تحت الكلي أصلا حين لا يتعلق بها غرض ، كما إذا قلنا : الحيوان
جنس ، والإنسان نوع وهكذا <sub>.</sub>
فالقول بأن العلم لا يتعلق إلا بالجزئيات ، والكلى إنما هو ضابط لها فقط ،
غيرمسلم
ابن رشد يقرر أن الكلى ليس بمعلوم بل به تعلم الجزئيات ، وقد ناقشنا هذا في الفقرة
السابقة فراجعها ,
ابن رشد يقرر أن الكلي موجود في طبيعة الأشياء الجنزلية بالقية
ابن رشد يقرر أن الفلاسفة حين يقولون : ٥ الكليات موجودة في الأذهان لا في الأعيان ٤
يعنون أنها مرجودة بالفعل في الأذهان ، لا في الأعيان ، ولا يريدون أنها ليست
مرجودة أصلا في الأعيان ، بل يريدون أنها مرجودة بالقبق غير مرجودة بالفعل
الكالة المسر في الدعيات ، إلى يريسون الها موجودة بالقوة غير موجودة بالقمل
ولوكانت غير موجودة في الأعيان أصلا ، لكانت كاذبة ، أي إذا لم يكن لها في
الحارج دلالة أصلا ، لا بالقوة ولابالفعل لكانت كاذبة حين يراد بها شيءخارجي
الغزالي يناقش الفلاسفة في قولم : (لو قدر عدم العقلاء ، أو خفلتهم ماكان
الإمكان ينمنم)
فيقول (ولو قدر عدم العقلاء أو غفلتهم ، هل كانت القضايا الكلية ـــ وهي
الأجناس والأنواع ــــــــــــــــــــــــــــــــــــ
فكذلك قولنا في الإمكان ، ولا فرق بين البابين
وإن زعموا أنَّها تكون باقية في علم الله تعالى ، فكذا القول في الإمكان فالإلزام
واقع) ، ، ، ، ، ، واقع
بن رشد يقرر أن الكلي له رجود بالقرةخارج المدن في الجزئيات لتي يصدق.طبها
الغزالي يناقش الفلاسفة في قولهم : وإن الإمتناع له مادة يضاف إليها ، هي المادة
الموصوفة بالضد ، التي توصف باستحالة أن يقوم بها ضده ، ما دام هو قائمًا بهاء
فيقول : ليست المحالات محصورة في قيام الضد بمحل ضده ، إذ هناك

محالات البست كذلك فشريك الله تعالى عال ، وليس هناك مادة تضاف إليها استحالته الشريك الغراد والإن زعمواأن معنى استحالة الشريك الغراد

الله تعالى بذاته . وأن توحده واجب والانفراد مضاف إليه 4.4

فنقول لهم : إن توحده ليس بولجب فإن العالم مرجود معه ، فليس منفرداً فإن زعموا أن انفراده عن النظير ولجب وتقيض الولجب ممتنع ، وهو إضافة إليه قلنا : معنى انفراد الله تعالى عن العالم ، ليس كانفراده عن النظير ، فإن انفراده عن النظير ولجب ، وانفراده عن المخلوقات الممكنة غير واجب ) . . ابن رشد يقرر (أن قضايا العقل إنما هي حكم له حلى طبائع . . . . . وجود الأشياء خارج النفس ، فلو لم يكنخارج النفس لا ممكنولا ممتنع ، لكان قضاء المهر لم يكن هناك فرق بين العقل ولوهم ووجود النظير قد تعالى ممتنع الرجود في الرجود ، كما أن وجوده واجب الوجود في الرجود الراجود في الرجود في الرجود في الرجود في الرجود في الرجود في الرجود الرجود في الرجود الرجود

(الثموس الحادثة لها ذوات مفردة ، وإمكان سابق على الحدوث وأيس ثم ما يضاف إليه الحدوث

ابن رشد يجيب هن استشكال الغزالى السابق ، فيةولى (الجواب أنه لا يمتنم أن يوجد من الكمالات التي تجرى مجرى الهيئات ما يفارق محله ، مثل الملاح في السفينة ، والصائم مم الآلة التي يفعل بها

فإن كان البدن كالآلة للنفس فهي هيأة مفارقة

وليس الإمكان الذي في الآلة ، كالإمكان الذي في الفاعل ، بل توجد الآلة في الحالتين جميعاً ، أعنى الإمكان الذي في المنفعل والإمكان الذي في الفاعل ولمذلك كانت الآلات محركة ومتحركة

فن جهة أنبا محركة يوجد فيها الإمكان الذي في الفاعل

الفنزلى يعد بأن يلكر الرأى الحق فى كتاب خاص اسمه كتاب وقراعد المقائده.

ابن رشد يقرر أن صنيع الغزالى فى كتابه و آبافت الفلاسفة ينطبق عليه أنه معانلة

و غير تامة حيث عارض الإشكالات بالإشكالات ، وأيقع من يطلع عليه فى

حدة بشك

ويقرر ابن رشد أن صنيع الغزالى كان ينبغى أن يجرى على وقق الماندة الثامة ويوضّح ابن رشد الماندة الثامة قائلا : (والماندة الثامة إنما هى التى تقتضى إيطال مذهبهم يحسب الأمر فى نفسه لا بحسب قول القائل به

مثل إنزاله أنه يمكن لحصيمهم أن يدهوا أن الإمكان حكم ذهني مثل دهواهم ذلك في الكلي ، فإنه لو سلم صبحة الشبه بينهما لم يلزم عن ذلك إمطال كون الإمكان قضية مستندة إلى الوجود

و إنحان فعيه مستحد إلى الوجود وانحاكان يلزم عنه أحد الأمرين إما إيطال كون الكلى في اللهن نقط وإماكون الإمكان في اللهن نقط

وقد كان واجباً عليه أن يبتدئ بتقرير الحتى قبل أن يبتدئ بما يرجب حيرة الناظرين ، وتشكيكهم الملا يوت للناظر قبل أن يقف على ذلك الكتاب<sup>(1)</sup> ، أو يموت هو قبل وضعه وهو الكتاب الذى لم يصل إلينا بعد ، ولعله لم يؤلفهه<sup>(17)</sup> ابن رشد يتهم الغزلل بأنه ( راجع في العلوم الإلمية إلى ملهب الفلاسفة ومن أبيها وأثبها في ذلك ، وأصحها ثبرتاً له ، كتابه المسمى و مشكاة الأنواره . . .

<sup>(</sup>١) يمني كتاب و قواعد العقائد ۽ .

<sup>(</sup> Y ) هذا الكتاب قد ألف الغزالي وأسياه و قواعه المقائد و وهرياب من أبواب كتاب وو إحياه علوم

الدين ۽ .

744

## الوجه الثالث

فى استحالة كون العالم فعلا لله تعالى على أصلهم ، بشرط مشترك بين الفاعل والفعل ، هو أسم قالوا : لا يصدر من الواحد إلا شيء واحد ؟ والمبدأ واحد من كل وجه والعالم مركب من غتلفات فلايتصور أن يكون فعلا لله تعالى بموجب أصلهم

إِما أن يكون الاختلاف القوى الفاطة ، كما أنا نفعل بقوة الشهوة خلاف مافعل بقوة الغضب ؟

وإما أن يكون لاختلاف القوى ، كما أن الشمس تبيض الثوب المغسول ، وتسود وجه الإنسان ؟

وإما لاختلاف الآلات ، كالنجار الواحد ينشر بالمنشار ، وينحت بالقدوم وإما أن تكون كثرة الفعل بالتوسط بأن يفعل واحداً ، ثم فلك الفعل يفعل غيره وهذه الأقسام كلها في المبدأ الأول محال ، سوى الكثرة بطريق التوسط ) .

الفتزالى يناقش نظرية صدور العالم عن اقه عند الفلاسفة يقوله ( فيلزم من هذا أن لايكون في العالم شيء واحد مركب من أفراد ، بل تكون المجددات كلها آحاداً

وليس الأمر كذلك ، فإن الجسم عندهم مركب من صورة وهيولى ، وقد صار ياجًاعهما شيئًا واحدًا

والإنسان مركب من جسم ونفس

المفحة

```
والفلك عندهم كذلك
                                                  فكيف وجنت هذه المركبات ؟
                             ألا أن ذلك يبطل قولم : إن الواحد لايصدرمنه إلاواحد)
         ابن رشد يفند نقد الغزالي لنظرية الصدور عند الفلاسفة ، يقول ( هذا إنما يلزم من
                                        جمل هذا الطلب عامًّا في جميع المرجودات
                                                         وأما من قسم الموجود إلى .
                                                                 الموجود المفارق.
                                                       والمود الهيولاني المحسوس.
         فإنه جعل المبادئ التي يرتني إليها الموجود المحسوس غير المبادئ التي يرتني إليها
      الموجود المعقول ، فجعل مبادئ الموجودات المحسوسة ، المادة والصورة ، وجعل
                                                         بعضها لبعض فاعلات.
                                وجعل المبادئ المعقولة ترتبي إلى مبدأ أول ، هولها مبدأ .
                               وذلك مبين ف كتبهم . . . فليس تلزمهم هذه الشكوك
                                                   وهذا هو مذهب أرسطي
                ابن رشد يقرر أن القضية القائلة ( أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ، هي قضية
        اتفق طيها القدماء ، حين كانوا يفحصون عن المبدأ الأول العالم بالقحص
                                              الحدلي ، وهم يظنونه الفحص البرهائي .
                                                   فاستقررأي الجميع منهم على :
                                                           أن المبدأ واحد للجميع
                                          وأن الواحد يجب أن لايصدرعنه إلا واحد
                      فلما استقرعندهم هذان الأصلان طلبوا من أين جاءت الكثرة) .
                       ابن رشد يقرر ( أنه كأن معتقداً في القديم أن المبادئ الأولى ، اثنان :
                                                                أحدهما للخير.
                                                                 والآخر للشر .
                             وذلك أنه لا يمكن عندهم أن تكون مبادئ الأضداد واحدة
        فلما تأمل القدماء المرجودات، ورأوا أنها كلها تؤم غاية واحدة، هي النظام
                   الموجود في العالم، اعتقدوا أن مصدر العالم يجب أن يكون بهذه الصفة)
       ابن رشد يقرر أن الفلاسفة ( اعتقدوا أنه لكان وجود الخير من كل موجود ، أن الشر
نيافت النيافت حـ ٢
```

إلا أن يشوبها شر.

-3, 413 1 -1
فاتتضت الحكمة أن يوجد الحير الكثير ، وإن كان يشوبه شريسير ؛ لأن وجود
الخير الكثير مع الشر البسير آثر من عدم الجير الكثير لمكان الشر البسير)
ابن رشد يستعرض إجابات الفلاسفة حول مشكلة كيف تصدر الكثرة عن الواحد
انظر فيها سبق الفقرة رقم ( ٢٩٢ ) والفقرة رقم ( ٢٩٩ ) . • • •
رأى ۽ انكساجوراس ۽
رأى و أفلاطون ،
ابن رشد يقرر أن المشهور في أيامه هو ( أن الواحد الأول صدرعته صدوراً أولا ،
عميع الموجودات المتفايرة)
وأن قضية (أن الواحد لايصدرعنه إلا واحد) صارت مرفوضة - انظر فيها سبق
الفقرة رقم (۲۹۲) — ، ، ، ، ، ، ، ، ،
ابن رشد يشرح كيفية صدور العالم عن الله بناء على مبدأ أنه قد صدر عنه جميع
الموجودات المتغايرات مباشرة، محاولا أن يتفادى ما اعترض به الغزالى علىالفلاسفة
ابن رشد يقرر أن ( الأشياء الى حركت الفلاسفة لشرح صدور العالم عن الله بهذه
الطريقة ، ليس يمكن أن تبين ههنا إذا كانوا قد بنوها على أصول ومقدمات
كثيرة تبين في صنائع كثيرة ، وبصنائع كثيرة ، بعضها مرتب على بعض).
ابن رشد يقرر ( أن الفلاسفة من أهل الإسلام – كأبى نصر وابن سينا – لماسلموا
المصومهم .
أن الفاعل في الغائب كالفاعل في الشاهد .
وأن الفاحل الواحد لايكون منه إلامفعول واحد .
وكان الأول عند الجميع واحداً .
عسرعليهم كيفية وجود الكثرة عنه ، حتى اضطرهم الأمر إلى أن لم يجعلوا الأول
هو المحرك الحركة اليومية ، بل قالوا :
إن الأول هوموجود بسيط صدرعنه محرك الفلك الأعظم .
وصدرعن محرك الفلك الأعظم .
القلك الأعظم .
ومحرك الفلك الثانى الذي تحت الأعظم .
إذ كان هذا المحرك مركبًا :

حادث بالعرض . . . وذلك أن ههنا من الخيرات خيرات ليس يمكن أن توجد

المفحا

مما يعقل من الأولى.
وما يعقل من ذاته .
وهذا خطأ على أصولهم ؛ لأن العاقل والمعقول هوشيء واحد فى العقل الإنساني،
فضلاً عن العقول المفارقة)
ابن رشد يقرر أن مالزم الفارابي وابن سينا من الخطأ المشار إليه في الفقرة السابقة ،
لیس بلزم أرسطی
ابن رشد يقرر ( أن الفاعل الراحد الذي وجد في الشاهد يصدر عنه فعل واحد ،
ليس يقال مع الفاعل الأول إلاباشراك الاسم .
وذلك أن الفاعل الأول الذي في الغائب ، فاعل مطلق .
والذى في الشاهد ، فاعل مقيد
والفاعل المطلق ليس يصادرعنه إلا فعل مطلق
والفاعل المطلق ليس يختص بمفعول دون مفعول )
دليل أرسطوعلى أن الفاعل المعقولات الإنسانية عقل متبرئ عن المادة
دليل أرسطو على أن العقل المنفعل لاكاثن ولا فاسد ،من قبل أنه يعقل
كل شيء
أرسطويري (أن الأشياء التي لايصح وجودها إلا بارتباط بعضها مع بعض ،مثل :
ارتباط الملادة مع الصورة .
وارتباط أجزاء العالم البسيطة بعضها مع بعض .
فإن وجودها تابع لارتباطها .
وإذا كان ذلك كذلك ، فمعلى الرباط هومعطى الرجود .
وإذا كان كل مرتبط بمعنى فيه ، واحداً ، والواحد اللبي به يرتبط إنما يلزم عن
واحد هومعه قائم بذائه .
فواجب أن يكون ههنا واحد مفرد قائم بذاته .
وواجب أن يكرن هذا الواحد إنما يعطى معنى واحداً بداته
وهذه الوحدة تتنوع على الموجودات يحسب طبائعها .
ويحصل عن تلك الوحدة المعطاة في موجود ، وجود ذلك الموجود وتترقى كلها
إلى الوحدة الأولى ، كما تحصل الحرارة الى في موجود
من الأشياء الحارة ، عن الحار الأول الذي هو النار ، وتعرق بها )

ابن رشد يتقل عن أرسطوقوله (إن العالم واحد ، صدر عن واحد ، وإن الواحد هو سبب الوحدة ، من جهة ، وسبب الكثرة من جهة ) ثم يعقب ابن رشد قائلا ( ولما لم يكن من قبله ، وقف على هذا ، ولعسر هذا المني لم يفهمه كثير ثمن جاء يعده .

وإذا كان ذلك كذلك ، فبيِّن أن ههنا موجوداً واحداً ، تفيض منه قوة واحدة يها توجد جميع الموجودات .

ولأنها كثيرة فإذن هن الواحد بما هو واحد واجب ، أن توجد الكثرة أوتصدر فلكترة ، أوكيفما شت أن تقول .

وهذا بخلاف ماظن من قال : إن الواحد يصدر عنه واحد .

فانظر هذا الغلط ما أكثره على الحكماء ، فعليك أن تتبين قولم هذا ، هل هويرهائى ؟ أم لا؟ أعنى فى كتب القدماء لانى كتب ابن سينا وغيره ، الذين غيروا مذهب القوم فى العلم الإلهىحتى صارطنيا) انظرالفقرة رقم (٢٩٢) . .

الغزالى يرضح أقسام للرجودات عند الفلاسفة يقول ( الموجودات تنقسم : إلى ماهى في محل ، كالأعراض والصور .

وإلى ماليست في عمل .

وهذه تنقسم :

إلى ماهي محل لغيرها ؛ كالأجسام .

ولى ماهى ليست بمحل ، كالمرجودات الى هى جواهر قائمة بأنفسها . وهى تنقسم :

إلى مايزير في الأجسام ، ونسميها و تفوساً ع .

وإلى مالا يؤلر في الأجسام ، بل في النفوس وتسميها و عقولا ،

فأما الموجودات التي تحلُّ في الحل ، كالأعراض ، فهي حادثة ، ولها علل

حادثة ، وتنتهى إلى مبدأ هو :

حادث من وجه .

دائم من وجه .

وهي الحركة الدورية ، وليس الكلام فيها

وإنما الكلام في الأصول القائمة بأنفسها لا في عمل ، وهي ثلاثة :

أجسام ، وهي أخسها .

المغجة

ومقول مجردة ، وهيالتي لاتعلق لها بالأجسام ، لابالعلاقة الفعلية ولا بالانطباع
فیها ، وهی آشرفها .
ونفوس : وهي أوسطها ، فإنها تتعلق بالأجسام نوعاً من التعلق، وهو التأثير
والفعل فيها .
فهي متوسطة في الشرف ، فإنها تتأثر من العقول ، وتؤثر في الأجسام )
الأجسام عشرة
تسع مسوات
والعاشر المادة التي هي حشومعقر فلك القمر
السموات التسع حيوانات ، لها أجرام وففوس ، ولها ترتيب في الوجود . فالمبدأ
الأول ، فاض من وجوده العقل الأول وهو موجود قائم بنفسه ليس بجسم ،
ولامنطبع في جَسم، يعرف نفسه ، ويعرف مبدأه إلخ )
المواد تمتزج بسبب حركات الأفلاك والكواكب ، امتزاجات غنلفة ، تحصل منها
المعادث ، والنبات، والحيوان )
العقول عشرة
وتحت كل عقل من العقول ثلاثة أشياء : عقل، ونفس فلك ، وجرمه) .
من أين حصل هذا التثليث في المعلول الأولى ؟
الفزالي يجيب _ على لسان القلاسفة _ من هذا السؤال قائلا (لم يصدر من المبدأ
الأول إلا واحد ، وهمو ذات هذا العقل الذي به يعقل نفسه .
ولزمه ضرورة ، لامن جهة المبدأ :
أن عقل المبدأ
وهو في ذاته ممكن الوجود ، وليس له الإمكان من المبدأ الأول ، يل
من ذاته إلخ
بن رشد يقرر أن حكاية الغزالي نظرية الفلاسفة في كيفية نشأة الكثرة عن الواحد
( تخرص على الفلاسفة من ابن سينا ، وأبي نصروغيره ) وهذا يعني أن ابن سينا
وأبا نصر، خالفا في هذه النظرية الملـهب القديم .
وسواء اعتبر ذلك خطأ أو صوابًا ، فهوعلى كل حالجانب من جوانب التجديد
الذي يضاف إلى فلاسفة المسلمين
ابن رشد يحكى مذهب قدماء الفلاسفة في نظرية نشوء العالم عن المبدأ الأول .
= 1

يقول : (ومذهب القوم القديم هو أن ههنا مبادئ ، هي الأجرام السماوية .
ومبادئ الأجرام السماوية موجودات مفارقة للمواد ، هي المحركة للأجرام السماوية
والأجرام السماوية تتحرك إليها على جهة :
الطاعة لما ، والحبة فيها ، والامتثال لأمرها إياها بالحركة ، والفهم عنها ،
وإنها إنما خلقت من أجل الحركة)
ابن رشد يتابع حديثه في شرح نظرية قدماء الفلاسفة في نشأة الكون عن المبدأ الأول
يقول : ( لما صح أن المبادئ التي تحرك الأجرام السماوية هي مفارقات
للمواد، وأنها ليست بأجسام ، لم يبق وجه به يحرك
الأجسام، إلامن جهة أن المحرك أمر بالحركة)
ابن رشد يتابع شرح النظرية يقول ( الأجرام السماوية حية ناطقة تعقل ذواتها ،
وتعقل مبادئها المحركة لها على وجه الأمرلها )
ابن رشد يقرر (أنه لا فرق بين العلم والمعلوم ، إلا أن المعلوم في مادة ، والعلم ليس في مادة . فإذا وجدت موجودات ليست في مادة ، وجب أن يكون
جوهرها طلماً ، أوعقلا)
كل مايفيد حركة دائمة فإنه ليس جسميًّا ، والدَّقوة في جسم
الجسم السماوى و إنما استفاد البقاء من قبل المفارقات
المبادئ المفارقة وجودها مرتبط بمبدأ أول ، ولولا ذلك لم يكن ههنا نظام موجود
إن الله سبحانه قد أمر سائر المبادئ وأمر سائر الأفلاك بسائر الحركات وإنه بهذا
الأمر قامت السموات والأرض
كما أنه بأمر الملك الأول في المدينة ، قامت جميع الأوامر الصادرة بمن جعل له
الملك ولاية أمرمن الأمور ، في المدينة على جميع من فيها من أصناف الناس،
كما قال سبحانه
﴿ وَأُو حَى فِي كُلُّ مُسَمَّاءٍ أَمْرُهَا ﴾
وهذا التكليف والطاعة هو الأصل في التكليفوالطاعة التي وجبت على الإنسانية
لكونه حيواناً ناطقاً
این رشد یقرر أن ( ماحكاه این سینا من صدور هذه المبادئ بعضها من بعض ،
فهوشيء لايعرفه القوم .

المفحة

ــ انظر الفقرة رقم ( ٣٠٦) ــ وإنما الذي عندهم أن لها من المبدأ الأول مقامات
معلومة ، لايم لها وجود إلا بذلك المقام منه ، كما قال سبحانه
و وَمِنَا مِنَّا إِلاَّ لَهُ مُعَامٌ مُعَلُّومٌ ﴾
وأنَّ الارتباط الذي بينها هو الذي يرجب كرنها معلومة ، بعضها عن بعض
وجميعها عن المبدأ الأول)
ابن رشد يقول لو تخيلت أمراً له مأمورون كثيرون ، وأولئك المأمورون لم مأمورون
آخرون ، ولاوجود للمأمورين إلا فى قبول الأمر وطاعة الأمر ، ولأوجود لمن
دون المأمورين إلابالمأمورين .
لوجب أن يكون الآمر هوالذي أعطى جميع الموجودات المعني الذي به صارت
, šajego
فَإِنَّهُ إِنْ كَانَ شَيْءَ وَجُودِهُ فَى أَنَّهُ مَأْمُورٌ ، فلا وَجُودُ لَهُ إِلَّامِنَ قَبْلُ الآمر الأول .
وهذا المعنى هواللَّذي يرى الفلاسفة أنه عبرت عنه الشرائع ، بالحلق والاختراع
والتكليف.
فهذا هوأثرب تعليم يمكن أن يفهم من مذهب هؤلاء القوم من غير أن يلحق ذلك ، الشناعة التي تلحق من سمع مذاهبالقوم على التفعيل الملى: كره
ذلك ، الشناعة التي تلحق من سمع مذاهبالقوم على التفصيل اللـي.ذكره
أبوحامد هنا)
الأشياء التي تسمى حية عالمة هي الأشياء المتحركة من ذاتها بحركات محدودة نحو
أغراض وأفعال محدودة ، تتولد عنها أفعال محدودة
المتكلمون يقولون : إن كل فعل إنما يصدرعن حي عالم
السموات تتحرك من ذاتها حركات محدودة ، ويلزم من ذلك فىالموجودات الَّى دونها
أفعال محدودة ونظام وترتيب به قوام مادونها من الموجودات
السموات أجسام حية مدركة وحركاتها يلزم عنها أفعال محدودة بها قوام ماههنا
وحفظه من الحيوان والنبات والجماد
إنه لولا قرب الشمس وبعدها في فلكها المائل لم يكن ههنا فصول أربعة .
ولولم يكن ههنا فصول أربعة ، لما كان نبات ولاحيوان ، ولاجرى الكون على
نظام في كون الإسطقسات بعضها من بعض على السواء لينحفظ لها الوجود
مثال ذلك إذا بعدت الشمس إنى جهة الحنوب، برد الهواء ، في جهة الشمال
301 34 50 x 2 6 x 10 50 5 10 6

وكثرنى جهة الجنوب تولد الأسطقس الهوائى

وفى الصيف بالعكس . . . . . . . . .

( الأفعال الى تلنى للشمس من قبل القرب واليعد الذى لها دائمًا ، من موجود موجود من المكان الواحد بعينه ، تلتى للقمر وبخميع الكواكب ، فإن لكلها أفلاكًا ماثلة ، وهى تفعل فصولا أربعة فى حركاتها الدورية .

وأعظم من هذه كلها فى ضرورة وجود المخلوقات وخفظها ، الحركة العظمى اليومية الفاعلة البل والنهار .

وقد نبه الكتاب العزيز على العناية بالإنسان لتسخير جميع السموات له فى غيرما آية مثل قوله سبحانه : ( "سخّر" لكُمُّ الليْل" والنّهارَ) . . . . . . .

إذا تأمل الإنسان هذه الأفعال والتدبيرات اللاژمة المتقنة من حركات الكواكب ورأى الكواكب ورأى الكواكب ورأى الكواكب ورأى الكواكب ورأى ونحو أفعال عدودة وبن جهات عدودة ونحو أفعال عدودة . . . علم أن هذه الأفعال المدودة إنما هي عن موجودات مدركة حية ، ذوات اخيار وإرادة . ويزيده إقناعاً في ذلك إذ يرى أن كثيراً من الأجسام الصغيرة الحقيرة الحسيسة ، المظلمة الأجساد التي ههنا ، لم تعدم الحياة بالحملة على صغر أحجامها ، وحساسة أقدارها ، وقصر أعمارها ، وإظلام أجسادها وأن الجود الإلمي ، أقاض عليها الحياة ، والإدراك ، التي بها ديرت ذاتها ، وحفظت وجدها

علم على القطع أن الأجسام السماوية حرى أن تكون حية مدركة من هذه الأجسام لعظم أجرامها ، وشرف وجودها ، وكثرة أنوارها ، كما قال سبحانه :

[ لَخَلْقُ النَّسْوَاتِ وَالأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ وَلِكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ وَلِكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَسْلَمُونَ ] النَّاسِ لَا يَسْلَمُونَ ]

وأن الآمر لها غيرها ، وهو غير جسم ضرورة ، لأنه لو كان جسمًا .، لكان واحدًا منها .

كل واحد منها مسخر لمادونه ههنا من الموجودات ، وخادم لما ليس يحتاج إلى خدمته في وجوده .

وإنه لولا مكان هذا الآمر لما اعتنت بما ههنا على الدوام والانصال لأنها مريدة ، ولا منفعة لها خاصة في هذا الفعل .

> فإذن إنما يتحرك من قبل الآمروالتكليف للجرم والآمر هوالله تعالى ، وهذا كله معنى قوله تعالى

[أَتَيْنَا طائِعِينَ] . . . . . . . . . . . .

اين رشد يقررأنه ( لوأن إنساناً رئىجمماً حظيماً من الناس ذوى خطروفضل ،
مكين على أعمال محدودة ، لايخلون بها طرفة هين ، مع أن تلك الأفعال غير
ضرورية فى وجودهم ، وهم غير محتاجين إليها ؛ لأيقن على القطع أنهم مكالهون
ومأمورون بتلك الأفعال ، وأن لمم أميرآمو اللدى أوجب لهم تلك الحامة المدائمة
للمناية بغيرهم عناية مستمرة هوأهل قدراً منهم ، وأرفع رتبة ، وأنهم كالعبيد
المسخرين له ، وهذا المهى هوالمدى أشارإليه الكتاب العزيز فى قوله سبحانه :

(وكَذَلِكَ نُرِى إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمُواتِ وَالْأَرْضِ... إلغ ) ابن رشد يقرر ( أنه لو كانت السموات مرجودة من ذاتها ، أعنى قديمة من غير علة ولا موجد ، بلماز عليها أن لاتأثمر لآمر واحد لها بالتسخير وأن لا تعليمه .

وإذا لم يجز ذلك عليها ، فهناك نسبة بينها وبيته ، افتضت لها السمع والطاعة . وليس ذلك أكثر من أنها ملك له في حين وجودها ، لأفي عرض من أعراضها ، كحال السيد مع حبيده ، بل في ففس وجودها ، فإنه ليس هناك عبودية زائدة على اللمات ، بل تلك الذوات تقومت بالعبودية . وهذا معنى قوله سبحانه

آإِنْ كُلُّ مَنْ فى السَّمُواتِ والأَرْضِ إِلاَّ آتى الرَّحْمُنِ عَبدًا آ وهذا الملك هو ملك السموات والأرض الذي أطلع الله تعالى عليه إبراهيم عليه السلام فى قوله

لَوَكُذَٰلِكَ نُرِى إِبْرَاهِمَ مَلكُوتَ السَّمَواتِ وَالْأَرْضِ . . . إلخ ]

ابن رشد يقرر (أنه إذا كان أمر السموات هكذا ، فيجب أن لاتكون خلقة أجسمها ومبدأ كونها على نحو كون الأجسام التي ههنا وأن العقل الإنساني يعجز عن إدراك كيفية ذلك القمل ، وإن كان يعترف بالرجود . فن رام أن يشبه الرجودين : أحدهما بالآخر ، وأن الفاعل لما فاعل بالنحو الذي ترجد عليه الفاعلات مهنا ، فهوشديد الفقلة ، عظيم الزلة ، كثير الوهلة . ابن رشد يقرر (أن إثبات وجوده تعالى من كون أجسام السموات عدثة على نحو حدوث الأجسام الى تشاهدها ، كا رام المتكلمون ، فسيرجداً .

والمقدمات المستعملة في ذلك هي غير مفضية بهم إلى ماقصدوا بيانه .

هوذكرشيمه مما حكاه أبرحامد من الفلاسفة وتبيين مرتبته من الحق . . الفلال يعقب على نظرية الفلاسفة في نشأة العقول والنفوس والكواكب عن المبدأ الأولى المنظر الفقرة رقم ( ١٨٨٧) وما بعدها فيقول ( ما ذكر تموه تحكمات ، وهو على التحقيق ظلمات فوق ظلمات ، لوحكاه الإنسان عن منام رآه ، لاستدل به على سوه مزاجه

الغزلل يعترض على نظرية ابن سينا وأمثاله في نشأة العللم فيقول (ادعيتم أن أحد معانى

. 40.0.0.0.0.00.00.0
فنقول : كونه ممكن الوجود ، عين وجوده ؟ أوغيره ؟
فإن كان عينه ، قلا ينشأ عنه كثرة
وإن كان غيره ، فهلاقلتم : في المبدأ الأول كثرة ، لأنه موجود ، وهو مع
ذلك واجب الوجود)
ابن رشد يدحى عدم صحة المقاسة التي قام بها الغزالي بين الواجب والمكن ،
فيقول ( إنه تركُ قسماً ثالثاً ، وذلك أنْ واجب الوجود ليس هومعني زائداً على
الوجود خارج النفس ، و إنما هو حالة للموجود الواجب ليست زافدة على ذاته ،
وكأنها راجعة إلى نفس العلة )
ابن رشد يقرر (أن الوحدة ليست تفهم فى الموجود معنى زائداً علىذاته
خارج النفس)
ابن رشد يخطئ ابن سينا في ظنه أن الرحدة معنى زائد على الذات الواحدة
ابن رشد يقرر أن ابن سينا أول من استنبط حبارة ( ممكن الرجود من ذاته ،
واجب الوجود من غيره )
ابن رشد يصف عبارة ابن سينا ( الخاصة بالإمكان باللهات والوجوب بالغير)
بالرداءة
ابن رشد يقرر أن ( كل شيء يعقل فيه أحوال متفايرة ليس يقتضي أن تكون الأحوال
صفات زائدة على ذاته خارج النفس)
ابن رشد يقرران (كل شيء يعقل فيه أحوال متغايرة ليس يقتضي أن تكون الأحوال
صفات زائدة على ذاته خارج النفس)
ابن رشد يقرر أن القدماء لم يعدوا مقولة الإضافة ضمن الموجودات خارج
ابن رشد یدعی أن الغزالی یوجب أن یكون كل ماله مفهوم زائد یقتضی
معنى زائداً خارج النفس بالفعل
ابن رشد يقرر (أن الموجود إذا قسم فإما أن ينقسم إلى فصول ذاتية . أوأحوال إضافية
أوأعراض زائلة على اللهات .
فقسمته إلى فصول ذاتية تقتضي ولابد تكثر الأفعال عنه
وأما قسمته إلى أحوال إضافية أوعرضية ، فليست تقتضي تكثر أفعال مختلفة ) .

الكُنْمُ فِي المال الأمل أنه عكم السمد

ابنرشد يقررأن العلوم الإلهية حشيت بأقاويل ظنية ، صارت بمقتضاها شبيهه
بصناعة الفقه
الغزال يتابع اعتراضاته على الفلاسفة بخصوص تشأة العالم ، فيقول ( أعقل ُ الصادر
الأول مبدأه عين وجوده ؟ وعين عقله نفسه ؟ أم غيره ؟
فإن كان عينه ، فلا كثرة في ذاته ، إلا في العبارة عن ذاته ، وإن كان غيره ،
فهذه الكثرة مرجودة فى الأول ، فإنه يعقل ذاته ، ويعقل غيره )   .     .
ابن رشد يجيب عن احراض الغزالي السابق ، فيقول ( الصحيح أن عقل الصادر
الأول لمبدئه هو مين ذاته )
ابن رشد يقرر ( أن الأول لايعقل من ذاته إلاذاته ، لا أمراً مضافاً وهو كونه
ميداً)
ابن رشد يُدرِ ( أن الأول عند الفلاسفة هوجميع العقول ، بل هوجميع الموجودات
بوجه أشرف وأتم من جميعها )
ابن رشد يقرر أن ( ماحكاه الغزالى عن الفلاسفة فى وجود الكثرة فى العقول فقط دون
الميدأ الأول هو كلام فاسد ، غير جار على أصرفم ، فإنه لاكثرة في ثلك
العقول أصلاعتدهم)
ابن رشد يقرر أن العقول ( لائتباين عندالفلاسفة من جهة البساطة والكثرة ، وإنما
تتباين من جهةالعلة والمعلول)
ابن رشد يقرر أن ( الفرق بين عقل الأول ذاته ، وعقل سائر العقول ذواتها ــ من
وجهة نظر الفلاسفة ــ أن الأول يعقل من ذاته معنى موجوداً بذاته ، لامعنى
ما ، مضافاً إلى علة .
وسائر العقول تعقل من ذواتها معنى مضافاً إلى علتها ، فتدخَّلها الكثرة من
هذه الجهة)
ابن رشد يقرر أن المقول ( ليس يلزم أن تكون كلها في مرتبة واحدة من البساطة ،
إذا كانت ليست في مرتبة واحدة من الإضافة إلى المبدأ الأولى).
انظرالفقرة الى قبل السابقة التي يقول ابن رشد فيها ( إن العقول لاتتباين من جهة
البساطة والكثرة وإنما تنباين من جهة العلة والمعلول) .
ابن رشد يقرر أن العقول ( لاواحد منها يوجد بسيطًا بالمعنى الذي به الأول بسيط ،
لأن الأول معدود فى الموجود بذاته ، وهى فى الوجود المضاف )

ابن رشد يقرر (أنه ليس يلزم من كون العقل والمعقول فى العقول المفارقة معنى واحداً بعينه، أن تكون كلها تستوى، فى البساطة، فإنهم يضعون أن هذا المعنى تتفاضل فيه العقول بالأقل والأريد، ، وهو لا يوجد بالحقيقة إلا فى العقل الأولى .

والسبب فى ذلك أن العقل الأول ذاته قائمة بنفسها ،وسائر العقول تعقل من ذواتها أنها قائمة به

قلوكان العقل والمعقول فى واحد منها فى المرتبة التي هى فى الأولى ، لكانت اللـات المرتبع بدائع المرتبع بدائع المرتبع ال

ابن رشد يقرر أن الكلام الذى ساقه صابقاً فى شأن المقول هو كلام جدلى (وإنما يمكن أن تتكلم فى هذا كلاماً برهانياً مع قصور نظر الإنسان فى هذه الممانى ، إذا تقدم الإنسان ، فعرف ماهو العقل ولايعرف ماهو العقل ، حتى يعرف ماهى النفس . ولايعرف

ما هي النفس ، حتى يعرف ما هو المتنفس

قلا معنى للكلام فى هذه المعانى ببادئ الرأى ، وبالمعارف العامة ، التى ليست سخاصة ، ولا مناسنة .

وإذا تكلم الإنسان فى هذه المعانى قبل أن يعلم طبيعة العقل ، كان كلامه فيها أشبه شىء بمن يهلمى . ولذلك صارت الأشعرية إذا حكت آراء الفلاسفة أنت يما هو فى غاية الشناعة والبعد)

للغزالى يتابع اعتراضاته على نظرية الفلاسفة بخصوص علم الله فيقول ( فإن قيل : الأول لا يعقل إلا ذاته . وعقله ذاته هو عين ذاته .

فالجواب من وجهين .

أحدهما : أن هذا المذهب لشناعته هجره ابن سينا وسائر الحققين .

ومن قنع أن يكون قوله فى الله سبحانه وتعالى راجعًا إلى هذه الرتبة فقد جعله أحقر من كل موجود ، فإن ما يعقل نفسه ويعقل غيره ، أشرف منزلة .

وقد انتهى بهم التعمق فى التعظيم إلى أن أبطلواكل ما يفهم من العظمة ، وقربوا حاله تعالى من حال الميت اللدى لا خبر له بما يجرى فى العالم ، إلا أنه فارق الميت فى شعوره بنفسه فقط .

وهكذا يفعل الله بالزائفين عن سبيله والناكبين ألطريق الهدى ، المنكرين الهوله تعالى:

«مَا أَشْهَدْنُهُم خَلْقَ السَّمَواتِ وَالْأَرْضِ وَلاَ خَلْقَ أَنْفُسِهِمْ »
الظانين بالله ظن السوء المعتقدين أن الأمور الرَّبوبية تستولى على كنهها القوى
البشرية ، المفر ورين بعقولم ، زاعمين أن فيها مندوحة عن تقليد الرسل
وأتباعهم .
فلا جرم اضطروا إلى الاعتراف بأن لباب معقولاتهم رجعت إلى ما لو حكى في
منام لتعجب منه )
ابن رشد يرد على قول الغزالى الوارد في الفقرة السابقة قائلا : ( إنه ينبغي الذي يريد
أن يخوض في هذه الأشياء أن يعلم أن كثيرًا من الأمور التي تثبت في العلوم
النظرية إذا عرضت على بادئ الرأى ، وإلى ما يعقله الجمهور من ذلك ،
كانت بالإضافة إليهم شبيهة بما يدركه النائم فى نومه
وإن كثيراً من هذه الأمور ليس تلني لها مقدمات من نوع المقدمات التي هي
معقولة عند الجمهور يقتعون بها في أمثال هذه المعانى بل لا سبيل إلى أن يقع
لأحد بها إقناع ، وإنما سبيلها أن يحصل بها البقين لمن يسلك في معرفتها
سبيل اليقين . ٠
ابن رشد يقرر أن العلوم الإلهية بطبيعتها أبعد من غيرها من العلوم عن متناول
العقول
ابن رشد يقرر أن الجدل مباح في سائر العلوم وعرم في العلم الإلهي
اين رشد يقرر أن موقف الفلاسفة في العلوم الإلهية أضعف من موقفهم في ساثر
العلوم
ابن رشد يقول ( ولم ناك نستجيز الحوض في العلم الإلمي في كتاب يعرض على الجمهور
إلا لأن الغزال أوقع هذا الحيال في هذا العلم العظيم ، وأبطل على الناس
الرصول إلى سعادتهم بالأعمال الفاضلة والله سائله وحسيبه )
ابن رشد يشرح منهج الفلاسفة في البحث قائلا (أما الفلاسفة فإنهم طلبوا معرفة
الموجودات بعقولم ، لا مستندين إلى قول يـُدُعون إلى قبوله من غير برهان ، بل
ريما خالفوا الأمور المحسوسة)
<ul> <li>الصورة ، هي المعنى الذي به صار الموجود موجوداً بعد أن كان معدوماً</li> </ul>
« المادة » ما منه يتكون الشيء
« الفاعل » ما عنه يتكون الشيء

الغايه ي ما من أجله يتحول الشيء
ا به يتكون الشيء ، وما عنه يتكون الشيء ، واحد : إما بالنوع ، وإما بالجنس
د
سموات هي مبادئ الأجرام الكائنة القاسدة
رُجرام السهاوية غير متكونة على نحويجعلها قابلة للكون والفساد .   .   .
سموات مبادئ محركة لها ليست أجسامًا ، ولا قوة في أجسام
كل قوة في جسم فهي متناهية
لبادى المحركة للسموات عقول محضة
مقول المفارقة تعقل صور الموجودات ، والنظام الذي في العالم
سبة الوجود المحسوس من الوجود المعقول ، هي نسبة المصنوعات من علم الصائع .
السموات تلبر هالم العناصر من جهة أنها ذوات نفوس
معقول المفارقة أشرف من العقول الإنسانية ، وإن اشترك الكل في أن معقولاتها
هي صور الموجودات
صور الموجودت هي علة للعقل الإنساني ، إذ كان يستكمل بها على جهة ما يستكمل
الشيء الموجود بصورته
مقولات العقول المفارقة هي العلة في صور الموجودات ، لأن النظام والترتيب ألذي
فى الموجودات إنما هو شيء تابع ولازم للرئيب الذي فى تلك العقول المفارقة
لترتيب الذي في العقل الإنساني تابع لما يدركه من ترتيب الموجودات ونظامها ،
والذلك كان عقل الإنسان محلوداً بالقياس إلى العقول المفارقة، لأنه لم يحط
بكل ما فى الكون من ترتيب ونظام
صور الموجودات المحسوسة لها مراتب في الوجود :
أخسها وجودها في المواد
ريلي هذه الدرجة وجودها في العقل الإنساني
ثم وجودها في العقول المفارقة
ورجودها فى العقول المفارقة متفاضل لتفاضل تلك العقول
الجرم الساوى جسم واحد شبيه بجسم الحيوان الواحد ، وله حركة واحدة كلية شبيهة
عركة الحيوان الكلية ، وهي نقلته بجميع جسده ، التي تنشأ صنها حركته
اليومية

سائر الأجرام السهاوية وحركاتها شبيهة بأعضاء الحبوان الواحد الجزئية وحركاتها
الحزئية
الأجرام السياوية
ترتبط أجسامها بعضها بيعض ، وبهذا الارتباط تؤلف جسمًا واحداً ، وتهدف
للى غاية واحدة . هي تدبير العالم بأسره
وهي من أجل هذاكله ، ترجع إلى مبدأ واحد ، فإن وحدة الجسم ووحدة الغاية
دليل صدورها عن مبدأ واحد
العقول المقارقة ترجع إلى مبدأ واحد مفارق هو السبب في جميعها
الأول لا يعقل إلا ذاته
الأول بعقاه ذاته يعقل جميع المرجودات، بأفضل ترتيب وأفضل نظام
الأقل شوقًا لا يعقل من الأَشرف ما يعقل الأشرف منه
منى قولم :
و الأبل لا يعقل إلا ذاته
و إن ما يلي الأول إنما يعقل الأول ، ولا يعقل ما دونه ۽
ما يعقل الأول من ذاته هوعلة لجميع الموجودات
« ما يعقله كل واحد من العقول هو :
إما علة للموجودات الخاصة به
وإما علة لذاته ۽
ابن رشد يشنع على الأشعرية في قولم :
(إن ههنا ذاتًا غير جسيانية، ولا هي في جسم ، حية، عالمة ، مريد ، قادرة ،
متكلمة ، سميعة ، بصيرة ، وهي الفاعلة لجميع الموجودات بلا واسطة والعالمة
لها بعلم غير متناه ، وهي موجودة مع كل شيء ، وفي كل شيء ، أعني متصلة به
اتصال وجود) .
धेश्र
( إن ما هذه صفته ، فهو ضرورة من جنس النفس، لأن النفس هي ذات ِ
ليست بجسم، حية ، عالمة، قادرة ، مريادة ، سميعة ، يصيرة ، متكلمة
فهۋلاء وضعوا مبدأ الموجودات نفساً كلية مفارقة للمادة ، من حيث لم
يشعروا .

وسنذكر الشكوك الى تلزم هذا الوضع:

وأظهرها على القول بالصفات:

أن يكون ههنا ذات مركبة قديمة ، فيكون ههنا تركيب قديم ، وهو خلاف ما تضمه الأشعرية ، من أن كل تركيب محدث ؛ لأنه عرض وكل عرض صنده محدث

ووضعوا مع هذا جميع الموجودات أفعالا جائزة ، ولم يروا أن فيها ترثيباً ولا فظامًا ، ولا حكمة اقتضتها طمعة للمجهدات

بل اعتقدوا أن كل موجود فيمكن أن يكون بخلاف ما هو عليه

وشبهوا الأفعال الطبيعية بالأفعال الإرادية ، فقالوا :

کل فعل بما هو فعل، فهو صادر عن فاعل، مرید، قادر، مختار، حمی، عالم

وأن طبيعة الفعل عا هو فعل تقتضي هذا

وقالوا: ما سوى الحي فهو جماد رميت . ولليت لا يعمل منه قمل فا مبى الحر لا يعملر منه قمل

فجحدوا الأفعال الصادرة عن الأمور الطبيعية

وتفوا مع هذا أن يكون للأشياء الحية في الشاهد أفعال

وقالوا : إن هذه الأفعال تظهر مقارنة بالحي في الشاهد ، وإنما فاعلها الحي الغائب

فلزمهم أن لا يكون في الشاهد حياة ، لأن الحياة إنما تثبت قشاهد من أفعاله

وأيضاً فن أين ــ ليت شعرى ! ! ــ حصل لهم هذا الحكم على الغائب والطويق الذى سلكوه فى إثبات الصانع هو أنهم وضعوا أن الحادث له محدث ، وأن هذا لا يمر إلى غير نهاية ، فيستمر الأمر ضرورة إلى محدث قديم

وهذا صحيح لكن ليس يبين من هذا أن هذا القديم ليس جسماً )

الفعل فى الشاهد يغير الموجود من صفة إلى صفة ؛ لا أن يغير العدم إلى الوجود ، بل يحول الموجود إلى الصورة

والصفة النفسية التي ينتقل بها ذلك الشيء من موجود ما إلى موجود ما ، غالف

له ، في الجموهر ، والحد ، والاسم ، والفعل ، كما قال تعالى :
[ وَلَقَد خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلالةِمِنْ طيني . ثُمّ جَمَّلْنَاهُ نُطْفَةً
فِي قَرَارٍ مَكِينٍ ، ثُمُّ خُلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَّفَةً . فَخُلَقْنَا الْمَلَقَةَ مُضْفَة ]
القنماء يرون أن الموجود بإمالاق ، لا يتكون ولا يفسد
ابن رشد يرى أن السموات ايست أول الخدثات بدليل قوله تعالى
[أَوْ لَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمُوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَنْفًا
فَغَتَقْنَاهِمَا]
وقوله تعالى
[وَ كَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاء]
وقوله تمالى
[شمَّ اسْنَوَى إِلَى السَّهَاء وَهِيَ دُخَانًا]
الفاعل عند الأشاعرة يفعل مادة الشيء وصورته
الضد لا ينقلب إلى ضده ، فإنه لا يعود نفس العدم وجوداً ، ولا نفس الحرارة برودة
ولكن المعدوم هو الذي يعود موجودًا، والحار باردًا ، والبارد حارًا
المعتزلة يقولون : إن العدم ذات ما ، إلا أنهم جغلوا هذه الدات متعرية من صفة
الرجود، قبل كون العالم
المعتزلة يقررون أنه ليس يلزم أن يكون الشيء من الشيء، بل يخلق الله الشيء من
لا ثبىء ، دفعة ، إذ لو كان يلزم أن يوجد الشيء من الشيء لمر الأمر إلى
غيرنهاية
ويرد ابن رشد على هذا قائلا : (والجواب : أنه إنما يمتنع من ذلك ما كان
على الاستقامة، لانه يوجد ما لا نهاية له بالفعل
وأما دوراً فليس يمتنع ، مثل أن يكون من الهواء نار ، ومن النار هواء إلى غير :
بهایه

والكل الموضوع للحوادث لا يخلو هن الخوادث ، فهوحادث . . . . ويناقش ابن رشد هذا الاستدلال قائلا :

وأحد ما يلزمهم من الفساد في هذا الاستدلال ــ إذا سلمت لهم هذه المقدمةــ هو أنهم لم يطردوا الحكم ، لأن ما لا يخلو عن الحوادث في الشاهد ، هو حادث على أنه حادث من شيء ، لا من لا شيء

وهم يضعون أن الكل حادثًا من لا شيء

وأيضًا فإن الموضوع عند الفلاسفة ... وهو اللبي يسمونه والمادة الأولى » ... ليس يخلو عن الجسمية ، والجسمية المطلقة عندهم فير حادثة

والمقدمة القاتلة

إن ما لا يخلو عن الحوادث حادث و ليست صحيحة ، إلا ما لا يخلو عن
 حادث واحد سينه .

وأما ما لا يخلو عن حوادث ، هي واحدة بالجنس ، ليس لها أول ، فمن أين يلزم أن يكون المرضوع حادثًا ؟

ولهذا لما شعر بهذا المتكامون من الأشعرية أضافوا إلى هذه المقدمة مقامة ثانية وهو أنه لا يمكن أن ترجد حوادث لا نهاية لها ، أى لا أول لها ، ولا آخر

وذلك واجب عند الفلاسفة ) . . . . . . . .

ابن رشد يعترض على المتكلمين قائلا ( وضيع المتكلمين أن الفاحل الواحد يعينه الذي هو المبدأ الأولى ، هو فاعل لجميع ما في العالم من غير وسط ، وضيع يخالف ما يحسى من قعل الأشياء بعضها في بعض وأثري ما اقتنعوا به في هذا المعنى أن الفاعل لوكان مفعولا ، لمر الأمر إلى غير نهاية

•	•	24
200	-4.	മി

שו
ملهب المعزلة فى الصفات قريب من ملهب الفلاسفة ،  وذلك خشية التركيب  وما يجر
إليه من أنه عرض وكل حرض حادث ، وأن كل مركب لا بد له من مركب
من العدل أن يأتى الرجل من الحجيج لخصومه بمثل ما يأتى لنفسه
ابن رشد يتأول قبل القدماء والمبلماً لا يعقل إلا ذاته ، انظر الفقرات رقم (٣٥٦) ، (٣٥٧) ــ قائلا :
ر أما ما شنموا به من أن المبدأ الأبل إذا كان لا يعقل إلا ذاته ، فهو جاهل
ورانه ما مستور به سن دن البيدا دون إن الان و يعمل بدر داده ، طهو جوهن پچميع ماخال
يدي . فإنما كان يلزم ذلك ، لوكان ما يعقل من ذاته، شيئًا هو غير المرجودات
بإملاق
و إنما اللي يضعون أن اللبي يعقله من ذاته ، هو الموجودات بأشرف وجود، و إنه
العقل الذي هو هلة الموجودات ، لا بأنه يعقل الموجودات من جهة أنها علة لعقله
كالحال في العقل منا
قمني قولم : 3 إنه لا يعقل ما دونه من الموجودات
أنه لا يعقلها بالجهة التي تعقلها نحن بها ، بالجهة التي لا يعقلها بها عاقل
مرجود سواه سبحانه ، لأنه لو عقلها مرجود بالجهة التي يعقلها هو لشاركه في
طمه ، تعالى عن ذلك علوًّا كبيراً
وهذه هي الصفة المختصة به تعالى سبحانه )
لا يجوز فى علمه أن يوصف بأنه كلى ولا جزئى ، لأن الكلى والجزئى معلولان عن المجودات وكلا العلمين كائن فاسه
لبين فى علم النفس أن للون وجوداً أيضاً فى القوة الحيالية وأنه أشرف من وجوده فى الفوة الباصرة
وكذلك أن له في القوة الذاكرة وجوداً أشرف من وجوده في القوة الحيالية وله في
العقل وجوداً أشرف من جميع هذه الموجودات
وكذلك نعتقد أن له في ذات العلم الأول وجوداً أشرف من جميع وجوداته ، وهو
الوجود الذي لا يمكن أن يوجد وجُود أشرف منه
نسية أجزاء الموجودات من العالم كله نسبة أجزاء الحيوان الواحد من الحيوان الواحد

ابن رشد يفسر قوله تعالى

[ إِنَّ الله يُمْسِكُ السَّمُواتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولا]

العالم أشبه شيء بالمدينة، فكما أن المدينة تتقوم برئيس واحد، ورئاسات كثيرة،

· يظهر أن المبدأ الأول هو مبدأ بلحييم هذه المبادئ ، فإنه : فاعل ، وصورة ،

حالة المبدأ الآول من المرجودات الحسوسة أنه لما كان هو الذى يعطيها الوحدانية ، وكانت الوحدانية الى فيها هى سبب وجود الكثرة الى تربطها تلك الوحدانية مبدأ لهذه كلها على أنه : فاعل ، وصورة ، وفاية

ومبارت جميع المرجودات تطلب غايتها بالحركة نحوه ، وهي الحركة التي تطلب بها غايتها التي من أجلها خانت وذلك :

إما لجميع الموجودات ، فبالطبع

وإما للإنسان فبالإرادة، ولللك كان مكلفًا من بين سائر الموجودات ومئومنًا من بينها ، وهو معنى قوله سبحانه

سبب قول القوم وإن هذه الرئاسات التي في العالم ... وإن كانت كلها صادرة عن المبلداً الأول ... صدر يعضها عن المبلداً الأول بلا واسطة وصدر يعضها عنه بواسطة عند السلوك والترق من العالم الأسفل ، إلى العالم الأعلى) . . .

<u>.                                    </u>	

ثم يرد جوابهم هذا قائلا : (وتعيين جهة النظام هل هو كاف في وجود ما به
النظام ؟ أم يفتقر إلى علة موحدة ؟)
قال ابن رشد ( حاصل قول الغزالي السابق أنه يلزم الفلاسفة أن في الحسم أشياء كثيرة
ليس يمكن أن تصلر عن فاعل واحد إلا أن يقولوا :
إن الفاعل الواحد يصدر عنه أفعال كثيرة
أو يعتقد أن كثيرًا من لواحق الجسم يصدر عن صورة الجسم
وصورة الجيم عن الفاحل
وعلى هذا الرأى فليس تصدر الأعراض التابعة للجسم التكون عن الفاعل له ،
صندوراً أولا ، بل بتوسط صندور الصورة عنه
وهذا القول سائغ على أصول الفلاسفة لا على أصول المتكلمين)
الموجه الثالث : من أوجه احراض الغزالي على الفلاسفة أن الغلك الأقصى انقسم
إلى نقطتين هما القطبان ، وهما ثابتا الوضع لا يفارقان وضعهما وأجزاء المنطقة
يختلف وضعهما ، فلا يخلو :
إما أن يكون جميع أجزاء الفلك الأقصى متشابهاً ، ظم بلزم تعين نقطتين
من بين سائر النقط لكونهما قطبين
أو أجزاؤهما مختلفة ، نني بعضها خواص ليست في البعض
فما مبدأ تلك الاختلافات ، والحرم الأقصى لم يصدر إلا من معنى واحد بسيط
لايوب:
إلا بسيطًا في الشكل ، وهو الكرى . ومتشابهاً في المعنى ، وهو الخلو من
الخوص المبيزة)
ابن رشد يقول ( البسيط يقال على معنيين
أحدهما : ما ليس مركبًا من أجزاء كثيرة ، وهو مركب من صو ة ومادة ، وبهذا
يقولون في الأجسام الأربعة :
إنها بسيطة
والثانى : يقال على ما ليس مؤلفًا من صورة ومادة مغايرة الصورة ، بالقوة وهي
الأجرام السياوية
والبسيطُ أيضًا يقال على ما حد الكل والجزء منه واحد ، وإن كان مركبًا من
الاسطقسات الأربعة)

ابن رشد يقول : (ما أكلب القضية القائلة : و إن الواحد لا يصنع إلا واحداً ، إذا قهم منه ما فهم اين سينا وأبو نصر ، وأبو حامد في المشكاة (<sup>1)</sup> . . . الفوالي يقبل : ( هل يمكن أن يقال : فعل في المبدأ أنواها من الكثرة لازمة ، لا من جِهة المبدأ وإنما ظهر لنا ثلاثة أو أربعة ، والباق لم نطلع عليه ، وعدم عثورنا على حبتة لا يشككنا في:

أن مبدأ الكثرة كثرة ، وأن الواحد لا يصدر منه كثير ) اللغزالي يعرض حلا يدفع به ما ورد على مبدأ الفلاسفة القائل : إن الواحد لا يصدر منه إلا واحد يقول : و فإن قبل : فعل في المبدأ أنواعنا من الكثرة لازمة ، لا من جهة المبدأ وإنما ظهر لنا ثلاثة أو أ ربعة وللباتي لم نطلع عليه ، وعدم عثورنا على عينه لا يشككنا في أن ومبدأ الكثرة كثرة ، وأن الواحد لا يصدر منه

ابن رشد بحمل ابن سينا والفارابي مسئولية الخلط في نظرية الصدور الي خالفا فيها أُوائل الفلاسفة ، يقول ( والعجب كل العجب كيت خفي هذا على أبى نصر وابن سبنا: لأتهما أول من قال هذه الخرافات فقلدهما الناس ونسبوا هذا القول إلى الفلاسفة ، الأنهم إذا قالوا : إن الكثرة التي في المبدأ الثاني ، إنما هي : عا يعقل ذاته

وما يمقل من غيره

لزم عندهم أن تكون ذاته ء ذات طبقتين : أعنى صورتين : فأيَّ ليست شمري ، هي الصادرة عن المِدأ الأول ؟

وأيُّ هي غير الصادرة ؟

وكذلك بازمهم إذا قالوا فيه:

إنه ممكن من ذاته ، واجب من غيره

لأن الطبيعة المكنة يازم ضرورة أن تكون غير الطبيعة الواجبة الى استفادها من واجب الوجود

فإن الطبيعة المكنة ليس يمكن أن تعود واجبة ، إلا لو أمكن أن تنقلب طبيعة الممكن ضرورية ، وللملك ليس في الطبائع الضرورية إمكان أصلا ، كانت بذاتها أو يغيرها

<sup>(</sup>١) ما في المشكاة من آراء ، يجمل الغزالي قائلا بما قال به الفاران وابن سينا .

ماميد در في في في دومو المحدوق دام
وهذه كلها خرافات وأقاويل أضعف من أقاويل المتكلمين، وهي كلها أموردخيلة
فى الفلسفة ليست جارية على أصولم ، وكلها أقاريل ليست تبلغ مرتبة الإقناع
الخطابي فضلا عن الجنيل
والذلك يحق ما يقول أبو حامد في غير ما موضع من كتبه : إن طومهم الإلهية
هي ظنية(١)
الغزالى يعارض الحل اللت أورده فى الفقرة ( ٣٩٢) ، يقول : ﴿ فَإِذَا جَوَزُمُ هَذَا ،
فقولوا: إن الموجودات كلها على كثرتها وقد بلغت آلافاً صدرت من
المعلول الأول ، فلا يحتاج أن يقتصر على جرم الفلك الأقصى ، ونفسه ، بل
يهوز أن يكرن قد صدر منه :
جميع التقوس الفلكية والإنسانية
وجميع الأجسام الأرضية والسماوية)
ابن رشد يُوافق الغزالي على ما اعترض به على الفلاسفة ــ الظر الفقرة (٣٩٨) –
قائلا : هذا اللزوم هو صحيح ، وبخاصة أن صيروا الفعل الصادر هن المبدأ
الأولى ، هي الوحداقية التي بها صار المعلول الأول موجوداً واجداً مع الكثرة
الموجودة فيه )
المنزالي يتابع اعتراضاته على الفلاسفة - انظر التقرة رقم ( ٣٩٨) يخصوص نظرية
المصدور ــ يقول : (ثم يازم عنه الاستفناء بالعلة الأولى ، فإنه إذا جاز تولد
كُرْة يقال إنها لازمة لا بعلة ، مع أنها ليست ضرورية في وجود المعلول الأول ،
يه از ين يوس ١٩٠١ كي د دو ٧ يواز يوازا يوازا يوازا يوازا يوازا
جاز أن يقدر ذلك مع العلة الأبيل، ويكون وجودها لا بعلة، ويقال؛ إنها
ازمت ولا يدرى عددها
ابن رشد يقف من قص الغزالي السابق موقف الشرح ولا يزيد
الغزالي يمرض وجهة نظر لصالح الفلاسفة أم يردها قائلا : ( فإن قبل : الله كثرت
الأشياء حتى زادت على الآلف ، ويبعد أن تبلغ الكثرة في المعلول إلى هذا الحد ،
فلهذا أكثرنا الوسائل
قلنا : قول القائل : ٥ يبعد ، هذا رجم ظن لا يحكم به في المحولات إلا أن يقال
إنه يستحيل . فتقول : لم يستحيل ؟
الغزالى يرسم الباحثين منهجاً بمدد لهم به طريقة رد الآراء وتزييفها . فالمرأى لا يرد
and the second of the second of the both of the

<sup>(</sup>١) ابن رشد يتهم الفارابي وابن سينا بالتخريف

ويزيف: لأنه مستمد ، بل لأنه مستحيل . وفرقكيريين المستبعدوالمستحيل . ابن رشد يقر الغزالى على ما يعرض به على الفارايى وابن سينا إقراراً ممزوجاً بالإشفاق عليهما من التورط فيا أتاح الفرصة لأبى حامد أن يشتع عليهما : يقول : ﴿ لو جادب ابن سينا وسائر الفلاسفة أن المعلق الأولى فيه كمرة ولا بد

وأن كل كثرة إنما يكون منها واحد ، بوحدائية اقتضت أن ترجم الكثرة إلى الواحد وأن تلك الوحدائية التي صارت بها الكثرة واحداً ، هي معنى بسيط ، صدرت عن واحد مفرد بسيط ، لاستراحوا من هذه اللوازم التي ألزمهم أبو حامد ، وخرجوا من هذه الشناعات

فأبر حامد لما ظفر ههنا بوضع فاسد منسوب إلى القلاسفة بلم يجد مجاربا يجاوبه بجواب صحيح ، سُرٌّ بللك . . . ولو علم أنه لا يرد به على الفلاسفة لما قرح به

وأصل فساد هذا الرضع قولم :

 إن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ع ، ثم وضعوا في ذلك الواحد الصادر كثرة ، فلزمهم أن تكون تلك الكثرة عن فير علة

فهذاكله هذيان وخرافات

وأصل هذا أنهم لم يفهموا كيف يكون الواحد هلة على مذهب أرسطاطاليس ومذهب من تبعه من المثالين

( ثم نقول : هذا باطل بالملول الثانى ، فإنه صلى منه : فلك الكواكب ، وفيه ألف ونيث وماثنا كوك

وهي مختلفة العظم ، والشكل ، والرضع ، واللوث ، والتأثير ، والنحوس ، والسعود

فبعضها على صورة الحمل ، والثور ، والأسد

المفط

```
وبعضها على صورة الإنسان
                             ويختلف تأثيرها في محل واحدمن العالم السفل
                            في التبريف ، والتسخين ، والسعادة ، والنحيس
                                            وتختلف مقاديرها في ذاتها
                   فلا يمكن أن يقال: الكل نوع واحدمع هذا الاختلاف
ولو جاز هذا ، لِحَاز أن يقال : كل أجسام العالم نوع واحد في الجسمية ،
                                                  فبكفيها علة واحلة
   فإن كان اختلاف صفاتها ، وجواهرها ، وطبائمها ، دل على اختلافها ،
                    فكذا الكواكب عنتلفة لا محالة ، ويفتقر كل واحد إلى :
                                                        علة لمبورته
                                                         وعلة لميولاه
       وعلة لاختصاصه بطبيعته المسخنة ، أو المردة ، أو المسعدة ، أو المنحسة
                             ثم لاختصاص جملها بأشكال البهاثم الختلفة
وهذه الكثرة إن تصور أن تعقل في العقل الثاني ، تصورت في الأول ووقع
     الاستغناء) . . . . . . . . . .
ابن رشد يعقب على احراض الغزالي السابق قائلا: (إذا فهم من القول: أن الواحد
                    بالعدد ، السيط ، لا يصدر عنه إلا واحد يسيط بالعدد
                                              لأ واحد بالمدد من جهة
                                                      وكثير من جهة
                                   وأن الوحدائية منه هي علة وجود الكثرة
                                 فلن ينقك من هذه الشكيك أيداً)
الغزالي يتابع اعراضاته على الفلاسفة بخصوص نظرية الصدور ... انظر الفقرة
رقم (٤٠٤) ، فيقول : - ( الاعتراض الحامس : هو أنا تقول : سلمنا هذه
الأوضاع الباردة ، والتحكمات الفاسدة ، ولكن كيف لا يستحيون من قولم
إن كان المعلول الأول ممكن الرجود ، اقتضى وجود جرم الفلك الأقصى منه
                               وعقله نفسه ، اقتضى وجود نفس الفلك منه
                                    وعقله الأول يقتضي وجود عقل منه
                       وما الفصل بين هذا وبين من عرف وجود إنسان غائب
```

وأنه تمكن الرجود وأنه يعقل نفسه وصالعه

فقال: يلزم من كونه ممكن الوجود، وجود فلك

فيقال : وأى مناسبة بين كونه ممكن الرجود ، وبين وجود فلك منه

وكللك يلزم من كرنه عاقلا لنفسه ، ولصائعه شيئان آخران

وهذا إذا قبل فى إنسان ضحك منه ، وكذا فى مرجود آخر ، إذ إمكان الوجود قضية لا تختلف باختلاف ذات الممكن، إنسانًا ، كان ، أو ملكًا ، أو فلكًا

ابن رشد يقول عن الغزال ( إن كان الرجل قصد قول الحق فى هذه الأشياء فقط فهو معدور .

و إن كان علم التمويه فيها فقصله ، فإن لم يكن هناك ضرورة داعية له ، فهو غير معلمور

وإن كان إنما قصد بهذا ليعرف أنه ليس صنده قول برهاني يعتمد عليه في هذه المسألة ـــ أعنى المسألة التي هي من أين جامت الكثرة ، كما يظهر من قوله بعد ــ فهو صادق في ذلك ، إذ لم يبلغ المرجل المرتبة من العلم المحيط بهذه المسألة ، وهذا هو الظاهر من حاله قبا يعد

الغزانى يتابع البحث فى نظرية الصدور قائلا : ﴿ فَإِنْ قَالَ قَائلُ : ﴿ فَإِذَا أَيْطَلْمُ مَدْهِمِهِمْ فَاذَا تَعْرِلِنَ أَنْمِ ؟

أتزعمون أنه يصدر من الشيء الواحد من كل وجه شيئان غطفان فتكابرون العقول ؟

```
أم تقولين : المبدأ الأول فيه كثرة فتتركون التوحيد ؟
                                أو تقولون : لاكثرة في العالم فتنكرون الحس ؟
                أو تقولون : ازمت بالوسائط فتضطرون إلى الاعتراف بما قالوه ؟
 قلنا : نمحن لم تخض في هذا الكتاب خوض ممهد ، وإنما غرضنا أن نشوش
                                                      دعاويهم وقدحصل
                                                           على أنا نقول:
               ومن زعم أن المصير إلى صدور اثنين من واحد ، مكايرة للعقول ؟
                     أو اتصاف المدأ بصفات قديمة أزلية ، مناقض التوحيد ؟
                                غهاتان دعويان باطلتان ، لا برهان لم عليهما
 فإنه ليس يعرف استحالة صدور النين من واحد ، أكما يعرف استحالة كين
                                               الشخص الواحد في مكانين
                                   وعلى الجملة لا يعرف بضرورة ، ولا بنظر
وما المانع من أن يقال : المبدأ الأول عالم قاذر ، مريد يفعل ما يشاء ويمكم
           ما يريد ، يخلق المختلفات ولشجانسات ، كما يريد ، وعلى ما يريد
فاستحالة هذا لايعرف بضرورة ولا نظر ، وقد ورد به الأتبياء المؤيدون بالمحجزات
                                                            قيجب قبوله
وأما البحث عن كيفية صدور الفعل من الله تعالى ، ففضول وطمع في غير
                                                                 مطبع
وللدين طمعوا فى طلب مناسبته ومعرفته ، رجع حاصل نظرهم إلى أن المعلول
                                 من حسث أنه بمكن الوجود ، صدر منه قلك
                             رمن حيث إنه يعقل نفسه صدر منه نفس الفلك
                                         فهله حماقة ، لا إظهار مناسبة
فلتقبل مبادئ هذه الأمور من الأنبياء صلوات الله عليهم ، وليصدقوا فيها :
                                                      إذ العقل لا يحيلها
                                                    ولنترك البحث عن:
```

الكيفية ، والكمية ، والماهية فليس ذلك مما تتسع له القرى البشرية . ابن وشد يرد على قول الغزلل السابق ، نقرة فقرة ؛ فيقول ( قوله ؛ إن كل ماقصرت عن إدراكه المقول الإنسانية ، فواجب أن نرجع فيه إلى الشرع ، خق

وذلك أن العلم المتثلق من قبل الوحى ، إنما جاء متممًا لعلوم العقل : أعنى أنكل ما عجز عنه العقل أفاده الله تعالى للإنسان بطريق الوحى

وأما قيلم : دو إنما غرضنا أن نشوش دعاويهم » فإنه لا يليق هذا الغرض به ، وهى هفوة من هفوات العالم؛ فإن العالم بما هو عالم، إنما قصده طلب الحق، لا إيقاع الشكوك ، وتحيير العقول .

وأما قوله : و فإنه ليس يعرف استحالة صدور النين عن واحد ، كمايعرف استحالة كون الشخص الواحد في مكانين »

فإنه وإن لم يكن هاتان المقلمتان في مرتبة واحدة من التصديق ، فان يخرج كون المقدمة القائلة :

« إن الواحد البسيط لا يصدر عنه إلا واحد بسيط » .

من أن تكون يقينية في الشاهد

والمقدمات الفينية تفاضل ، على ما تين في كتاب البرمان ، والسبب في ذلك أن المقدمات اليقينية إذا ساحدها الخيال قرى التصديق بها ، وإذا لم يساحدها الخيال ضعف

(قيل: إن فرق الفلاسفة يجيبون عن نشأة الكثرة من الواحد بأجوبة ثلاثة:

أحدها : أن الكثرة إنما جاءت من قبل الهيولي

الثانى : أن الكثرة إنما جامت من قبل الآلات

الثالث : أن الكثرة إنما جامت من قبل الوسائط)

وابن رشد يقرر (أن هلما لا يمكن الحواب فيه في هلما الكتاب بجواب برهائي ، ولكن لسنا فجد ، لأرسطو ، ولا لمن اشتهر من قدماء المشائين ، هلما القرل الذي نسب إليهم إلا لفرفريوس الصوري صاحب منخل علم المنطق ، والرجل لم يكن من حلماقهم

وللذي يحرى عندى على أصولم أن سبب الكثرة هو مجموع الثلاثة الأسباب أعمى المتوسطات ، والاستعدادات والآلات ،

## فهرس القسم الثانى المسألة الرابعة

### في بيان عجزهم عن الاستدلال على وجود صانع العالم

الغزالى يثبت صجر الفلاسفة حن إثبات وجود الله يقيل: (الناس فموقان: فرقة أهل الحق ؛ وقد زاوا أن العالم حادث. وطلموا ضرورة أن الحادث لا يوجه ينفسه ، فافتقر إلى صانع ، فعقل ملحبهم فى القرل بالصائع	
رفرقة أخرى : وهم الدهرية ،ا وقد رأوا أن العالم قديم ، كما هو عليه ، ولم يثبتوا له صانعاً	
ومعتقدهم مفهوهم ، و إن كان الدليل يدل على بطلانه	
وأما الفلاسفة فقد رأوا أن العالم قديم ، ثم أثبتوا له مع ذلك صافعًا	
وهذا المذهب بوضعه متناقض لا يحتاج فيه إلى إبطال)	
ابن رشد يرد عَلَى الغزالى ويوضح أن مُذهب الفلاسفة فى إلبات وجود الله أقرب	
إلى العقل من مذهب أهل السنة وملـهب الدهرية ، فيقول : (القاعل يللي	
صنفین	
صنف : يصدر منه مفعول يتعلق به قعله فى حال كونه . وهذا إذا نم كونه استغنى	
عن الفاعل ، كاستغناء البيت حن البناء	
والصنف الثانى : إنما يصدر عنه فعل فقط يتعلق بمفعول لا وجود للـلك المفعول	
إلا بتعلق الفعل به	
وهذا الفاعل يخصه أن فعله مساوق لرجود ذلك المفعول : أَهْنِي أَنْهَ إِذَا عَلَمَ ذَلْكُ	
القمل ، عدم المفعول ، وإذا وجد ذلك الفعل ، وجد الفعول	
أي هما معا)	
زالى يسوق رأياً على لسان الفلاسفة قائلا : ﴿ فَإِنْ قَبَلِ : فَحَنَ إِذَا قَبِلَ : لَلْمَالُمُ صَانَع	الة
لم نعن به فاعلا نختاراً يفعل ، كما تشاهد في أصناف الفاعلين	

	من الحياط ، والنساج ، والبناء .
	بل نعتى به علة العالم ، ونسميه ؛ المبدأ الأول ؛ على معنى أنه لا علة لوجوده ، وهو
974	علة لرجود غيره ، فإن سميناه صائعاً فبهذا التأويل ) · · ·
	ابن رشد يرد على الغزالي قائلا: ( هذا كلام مقنع غير صحيح ؛ عان اسم العلة يقال
	باشتراك الاسم على العلل الأربحة : الفاحل، والصورة ، والهيوك ، والغاية
	ولذلك لوكانٌ هذا جواب الفلاسفة ، لكان جوابًا مختلا
	و إن قالوا : أردنا السبب الفاحل الذي فعله لم يزل ، ولا يزال ، ومفعوله هو هو ،
130	لكان جوابًا صحيحًا على مذهبهم على ما قلناه ، غير معترض عليه )
•	مرور الأسباب إلى غير تهاية ، هو من جهة ما ، عندهم ممتنع ، ومن جهة ما ،
•44	واجب
<b>•</b> 44	الدهرية تجوز مرورالعال إلىغير نهاية
	التظام الذي في العالم يظهر منه أن المدبر له، واحد ، كما أن النظام الذي في الجيش
•**	يظهرمنه أن المديرله واحد ، وهوقائد الحيش
	الحكم بَرَكب جميع الأجسام من هيولي وصورة، حتى أجسام الأفلاك إليس هو
<b>4</b> "Y	ملهب ابن سيتا
	إن كل مركب من هيولي وصورة محلث ، مثل حدوث البيت والحزانة . والسهاء
	ليست عند الفلاسفة عدالة يهذا النوع من الحدوث ؛ ولذلك سموها أزلية ، أي إن
	وجودها أزلى
	وذلك أنه ١١ كان سبب القساد عندهم هو الهيولي، كان ما ليس بفاسد ، ليس
	بلى هيولي ، بل هو معنى بسيط. ولولا الكون والفساد الذي في هذه الأجرام ،
	لما لزم أن تكون مركبة من هيولي وصورة ؛ لأن الأصل أن الحسم واحد في الرجود ،
	كما هُو في الحس . فلولا فساد هذه الأجسام لقضينا أنها بسيطة، وأن الهيولي
	هي الجسم. فالجسم الساري لما كان لا يفسد دل على أن الهيولي فيه ، هي
	الجسمية الموجودة بالفعل ، وأن النفس الى فيه ليس لها قوام بهذا الجسم ؛ لأن
	, , , , , , , , , , , , , , , , , , , ,

الجسم ليس يحتاج فى بقائه إلى النفس ، كما تحتاج أجسام الحيوانات ، وإنما تحتاج إلى النفس، لا لأن من ضرورة وجودها أن تكون منتفسة، بل لأن الأفضل من ضرورته أن يكون بالحالة الأفضل والمنتفسة أفضل من غير المنتفسة ) . . . العزالى يقول (إنه يلزم على مساق ملحب الفلاسفة أن تكون أجسام العالم قديمة

۲۲۹

الصفحة	
٧٩٥	
	ابن رشد يقول (وهذا القول الازم لن يقول بالقول الذي حكاه عن الفلاسفة ،
	والفلاسفة ليس يحتجون على وجود الأول اللي لا علة له بما نسبه إليهم من
044	الاحتجاج)
	قال الغزالي (الوجه الثاني : هو أن يقال : ثبت تقديراً أن هذه الموجودات!
	علة . ولكن لعلتها علة ، ولعلة العلة علة ، وهكذا إلى غير نهاية
	وڤولم : إنه يستحيل إثبات علل لا نهاية لها ، لا يستقيم منهم . وإذا جاز أن
	يلخل في الرجود ما لا نهاية له، فلم يبعد أن يكون بعضها علة لبعض ، وينهى
	الطرف الأخير إلى معلول لا علة له ، ولاينتهي من الجانب الآخر إلى علة
	لا علة لها ، كما أن الزمان السابق له آخر وهو الآن الراهن ، ولا أول له
	فإن زهمتم أن الحوادث الماضية ليست موجودة معاً في الحال، ولا في بعض
	الأحوال . والمعدوم لايوصف بالتناهي وصدم التناهي، فيلزمكم في النفوس البشرية
	المفارقة للأبدان ؛ فإنها لا تفني عندكم والموجود المفارق للأبدان من التفوس
	لا نهاية لأحدادها؛ إذ لم تزل نطقة من إنسان ، وإنسان من نطقة ، إلى غير
	نهاية فإن قبل : النفوس ليس بينها ارتباط بالبعض ، ولا ترتيب بالطبع
	ولا بالوضع ، وإنما نحيل نحن موجودات لا نهاية لها ، إذا كان لها ترتيب
	بالوضع كالأجسام ؛ فإنها مرتبة بعضها فوق البعض، أو كان لها ترتبب بالطبع
	كالملل والمعلولات وأما النفوس فليست كالملك
	قلنا : وهذا الحكم في الوضع ليس طرده بأولى من حكسة ، فلم أحلم أحد القسمين
	دون الآخر ؟
	وماً البرهان المفرق ؟
	ولم تنكرون على من يقول : إن هذه النفوس التي لا نهاية لها ، لا تخلو عن
	ترتيب ؛ إذ وجود بعضها قبل البعض ؛ فإن الآيام والليالي الماضية لا نهاية لها ،
	وإذا قدرنا وجود نفس واحد ، في كل يوم وليلة ، كان الحاصل في الوجود الآن
	خارجاً عن النهاية ، واقماً على ثرتيب في الوجود ، أي بعضها بعد
	پېشن)
	ابن رشد يقول (إن الفلاسفة لا تجوز عللا ومعلولات لا نهاية لها ؛ لأنه يؤدى إلى
	معلول لا حلة له فلا يلز م الفلاسفة شيء بما ألزمهم )

الفزالى يقول ( رسا بال الفلاسفة لم يجوزوا أجساماً بعضها فوق بعض بالمكان إلى عبر نهاية ؟) . عمر نهاية ، وجوزوا مجودات بعضها قبل بعض بالزمان إلى غير نهاية ؟) . ابن رشد يرد على الفزالى قائلا: ( إن القرق عند الفلاسفة -- بين وجود أجسام ، بعضها فوق بعض بالمكان إلى غير نهاية ، ووجود موجودات بعضها قبل بعض بالزمان إلى غير نهاية -- وفالك أن وضع أجسام لا نهاية لها معا . يلزم عنه أن يوجد لما لا نهاية لها معا .

قال الغزالى مصوراً وجهة فطر يمكن أن تقال على سان العدسمه و فون فين . البرهان القاطم على استحالة علل إلى غير نهاية أن يقال : كل وأحد من آحاد العلل إما أن تكون ممكنة فى نفسها ، أو واجبة فإن كانت واجبة ، لهم تفتقر إلى علة

وإن كانت ممكنة ، فالكل موصوف بالإمكان ، وكل ممكن مفتقر إلى علة زائلة على ذاته ، فيفتقر الكل إلى حلة خارجة عنها )

ابن رشد يوضح معيى الممكن فيقول ( هذا البرهان الذي حكاه عن الفلاسفة ، الله من نقله إلى الفلسفة ابن سينا على أنه طريق خير من طريق القنماء ؛ لأنه زم أنه من جوهر الوجود . وأن طرق القوم من أعراض تابعة للمبدأ الأول وهو طريق أخذه ابن سينا من المتكلمين ؛ وذلك أن المتكلمين ترى أن من المعلمين بناسه أن الموجود ينقسم :

إلى بمكن وضرورى

ووضعوا أن المدكن يجب أن يكون له فاحل ، وأن العالم بأسره لما كان ممكناً وجب أن يكون الفاحل له واجب الوجود

هذا اعتقاد المعتزلة قبل الأشعرية من من من من الإسلام الله المنافذ الذا المراجع عن الإسلام المنافذ هذا

وهو قول جيد ليس فيه كذب إلا ما وضعوا من أن العالم بأسره ممكن ، فإن هذا ليس معروفًا بناسه

فأراد ابن سينا أن يعمم هذه الفضية ، ويجعل المفهوم من الممكن ما له علة ، كما ذكره أبو حامد

وإذا سومح فى قسمة الموجود لم تنته به القسمة إلى ما أراد ؛ لأن قسمة الموجود ألاً"

0 £ £

011

إلى ما له علة . وإلى ما لا علة له ليس معروفًا بنفسه

ثم ما له علة ينقسم إلى ممكن وإلى ضرورى

فإن فهمنا من الممكن، الحقيق ؛ أفضى إلى ممكن ضرورى ، ولم يفض إلى ضرورى لاعلة له

و إن فهمنا من الممكن ما له علة ، وهو ضرورى ؛ لم يلزم عن ذلك إلا أن ماله ، فله علة . وأنمكن أن نضع أن تلك لها علة ، وأن يمر ذلك إلى غير نهاية ، ولا ينهى الأمر إلى موجود لا علة له ، وهو الذى يعنونه بواجب الوجود

إلا أن يفهم من الممكن الذي وضعه بإزاء ما لا علة له ، الممكن الحقيقى ؛ فإن

هذه الممكنات هي التي يستحيل وجود العلل فيها إلى غير نهاية) . . . الغزالي يبطل وجهة النظر التي افترض قيامها على نسان الفلاسفة – انظر الفقرة

رقم (£42) ــ قائلا : (قلنا : لفظ الممكن والواجب لفظ مبهم ، إلا أن يراد بالواجب ما لاحلة لوجوده ، ويراد بالممكن ما لوجوده علة

> و إن كان المراد هذا ، فلنرجع إلى هذه اللفظة فنقول : كل واحد ممكن ، على معنى أن له علة زائدة على ذاته

والكل ليس بمكن على معى أنه ليس له علة زائدة على ذائه خارجة عنه

وإن أريد بلفظ الممكن غير ما أردناه فهو ليس بمفهوم

فإن قبل : فهذا يؤدى إلى أن يتقوم واجب الوجود بممكنات الوجود، وهو محال

قِلنا : إن أردّم بالواجب وللمكن ما ذكرنا ، فهو نفس المطلوب فلا نسلم أنه عمال ، وهو كقول القائل : يستحيل أن يتقوم القديم بالحوادث ، والزمان عندهم قديم ، وآحاد الدورات حادثة ، وهي ذوات أوائل ، والمجموع لا أول له

فقد تقوم ما لا أول له بذوات أوائل ، وصدق ذوات الأوائل على الآحاد ، ولم يصدق على المجموع

فكذلك يقال على كل واحد : إن له علة

ولا يقال للمجموع : إن له علة

ojo

وليس كل ماصلـق على الآحاد يلزم أن يصلـق على المجموع ؛ إذ يصلـق على كل واحد : أنه واحد، وأنه بعض، وأنه جزء، ولا يصلـق،على المجموع ) . . ابن رشد يقـرر أن ( وضع أسباب ممكنة لانهاية لها ، يلزم عنه وضع ممكن لافاعل له

وأما وضع أشياء ضرورية لهاهلل غير متناهية فإنما يلزم عن ذلك أن يكون ما وضع أن له علله ، ليس له علة . وهو صحيح وإلا أن الحال اللازم عن أسباب بهذه الصفة غيراللازم عن أسباب من طبيعة الممكن وفلللك إن أواد مريد أن يخرج هذا القول الذي استعمله ابن سينا مخرج برهان ، أن يستعمل هكذا المجودات الممكنة لابد لها من طل تتقدم عليها

فإن كانت كانت العلل ممكنة ، لزم أن يكونها علل . ومرالأمر إلى غير نهاية وإن مرالأمر إلى غيرنهاية ، لم يكن هنالك علة ؛ فلزم

وجود الممكن بلا علة ، وذلك مستحيل؛ فلا بدأن ينتهى الأمر إلى علة ضرورية فإذا انتهى الأمر إلى علة ضرورية لم تخل هذه العلة الضرورية :

أن تكون ضرورية بسبب ، أويغير سبب

فإن كانت بسبب سئل أيضاً في ذلك السبب

فلما أن تمر الأسباب إلى غير نهاية ، فيلزم أن يوجد بغير سبب،ماوضع أنه موجود بسبب ، وذلك محال

قلابد أن ينتهى الأمر إلى سبب ضرورى بلا سبب ، أى بنفسه ، وهذا هو واجب الوجود ضرورة

فبهذا النوع من التفصيل يكون البرهان صحيحاً

وأما إذا خرج الخرج الذي أخرجه ابن سينا ، فليس بصحيح)

ابن رشد يقرر أن الفلاسفة (لايجوزون عللاً بالذات غير متناهية ، سواء كانت العلل وللعلومات ، من طبيعة المكن ، أو من طبيعة الضرورى

والاختلال الذي لزم ابن سينا في هذا القول ، أنه قيل له :

إذا قسمت الموجود ، إلى ممكن الوجود وواجب الوجود، وعنيت بـ 3 الممكن ۽ ما له علة ، و بـ 3 الواجب ۽ ماليس له .

لم يمكنك أن تبرهن على امتناع وجود علل لانهاية لها؛ لأنه يلزم عن وجودها غير متناهبة ، أن تكون من الموجودات التي لاعلة لها، فتكون من جنس واجب المنفحة

الوجود ، لاسما أنه يجوزعندكم أن يتقوم الأزلى من أسباب لانهاية لها كل واحد منها حادث

وإنما عرض لهذا القول الاختلال ، بقسمه الموجود :

إلى مالاعلة له ، وإلى ماله علة

ولوقسمه على النحوالذي قسمناه لم يكن عليه شيء من هذه الاعتراضات)

يقول ابن رشد ( وقول الغزالى إن القدماء يسلمون أنه قد يتقوم قديم مما لا نهاية له ، هوقول فاسد ؛ فإن هذا إن علما إنها يقال علم القديم الذي هو واحد ، باشتراك الغزالى يلزم الفلاسفة بالأخذ بمبدأ أن يتقوم القديم بالحوادث ( إذ الزمان عندهم قديم ، وآحاد الدورات حادثة وهي ذات أوائل ، والمجموع لا أول له

فقد تقوم ما لا أول له بذوات أواثل

وصدق أُنها ذوات أوائل على الآحاد ، ولم يصدق على المجموع ، فكذلك يقال على كل واحد ؛ إن له علة

ولا يقال: إن للمجموع علة)

ابن رشد يدفع عن الفلاسقة ما ألزمهم به الغزالى فيقول ( والجواب : أن الفلاسقة ليس من أقوالحم وجود قديم من أجزاء محدثة ، من جهة ما هي غير متناهية ، بل هم أشد الناس إنكاراً لهذا وإنما هذا من قول الدهرية) ابن رشد يقر رأن (مدهب الناس في الأجناس ثلاثة

مذهب من يرى أن كل جنس فهوكائن فاسد من قبل أنه متناهى الأشخاص.

ومذهب من يرى أن من الأجناس ما هى أزلية ، أى لا أول لها ولا آخر ، من قبـــل أنه يظهر من أمرها أنها من أشخاص غـــير متناهية

وهؤلاء قسيان :

قسم قالوا : إن أمثال هذه الأجناس إنما يصح لها الدوام من علة ضرورية واحدة بالعدد ، وإلا لحقها أن تقدم مرات لا نهاية لها فى الزمان الذى لا نهاية له ، وهؤلاء هم الفلاسفة وقسم اعتقدوا أن وجود أشخاص غير متناهية كاف في كوفها أزلية ، وهرالدهرية

فقَفْ على هذه الثلاثة الآراء . فجملة الاختلاف هو راجع إلى هذه الثلاثة الأصبل

> فى كونه أزليًّا ، أو غير أزلى وهل له فاعل ، أولا فاعل له

وقول المتكامين ، ومن يقول بحدوث العالم ، طرف

وقول الدهرية طرف آخر .

وقول الفلاسفة منوسط بينهما

وإذا تقرر هذا كله ، فقد تبين لك أن من يقول : 3 إن من يجوز طلاً لا نهاية لها ، ليس يمكن أن يثبت علة ، أول، ، قول كاذب . بل الذى يظهر ، ضد هذا ، وهو أن من لا يعترف بوجود علل لا نهاية لها ، لا يقدر أن يثبت علة أولى أزلية )

ابن رشد يقرر ( أن قول من يقول 1 إن من يجوز عللا لا نهاية لها لسين

يمكن أن يثبت علة أولى ، قول كاذب ؛ بل الذى يظهر ، هو ضد

هذا ؛ وهو أن من لا يعترف برجود علل لا نهاية لها ،
لا يقدر أن يثبت علة أولى أزلية ؛ لأن وجود معلولات لا نهاية

لما ، هى التى اقتضت وجوب علة أزلية من قبلها استفاد وجوداً
ما لا نهاية له ، وإلا نقد كان يجب أن تتناهى الأجناس التى كل
واحد من أشخاصها محدث

الغزالى يدفع الاعتراض الذى أورده على الفلاسفة قائلا ( فإن قيل : الدورات ليست موجودة فى الحال ، ولا صور العناصر ، وإنحا الموجود منها صورة واحدة بالفعل

وما لا وجود له لا يوصف بالتناهي وعدم التناهي ،

إلا إذا قدر في الوهم وجودها ، ولا يبعد ما يقدر في الوهم ، فإن

كانت المقدرات بعضها عللا لبعض ، فإن الإنسان قد يفرض ذلك في وهمه

وإنما الكلام في الموجودات في الأعيان لا في الأذهان

فلا يبنى إلا نفوس الأموات

وقد ذهب بعض الفلاسفة إلى أنها كانت واحدة أرلية قبل التملق يالأبدان وعند مفارقة الأبدان تتحد ، فلا يكون فيه عدد ، فضلا عن أن توصيف بأنها لا نهاية مما

وقال آخرون : النفس تابعة المنزاج ، وإنما معنى الموت عدمها ، ولا قوام لها بجوهرها دون الجسم

فإذن لا وجود لنفس إلا فى حق الأحياء ، والأحياء الموجودون عصور ون ، ولا تنتنى النهاية عنهم ، والمعلومون لا يوصفون أصلا ، لا برجود النهاية ولا بعلمها ، إلا فى الوهم إذا فرضوا موجودين ) ثم يدفع الغزالى اللدفع قائلا ( والجواب أن هذا الإشكال فى النفوس أوردناه على ابن سينا والفارايى ، والمحققين منهم ؛ إذ حكموا بأن النفس جوهر قائم بنفسه ، وهو احتيار أوسطو والمعتبرين من الأوائل . ومن عدل عن هذا المسلك فنقول له : هل يتصور أن مجدث مع آن شيء يبنى ؟ أم لا ؟

فإن قالوا : لا ، فهو محال

وإن قالوا : نعم ، قلنا : فإذا قدرناكل يوم حدوث شيء وبقاءه ، اجتمع إلى الآن لا ممالة ، موجودات لا نهاية لها

فالدورة وإن كانت منقضية، فحصول موجود فيها يبنى ولا ينقضى ، غير مستحيل

وبهذا التقدير يتقرر الإشكال ، ولا غرض في أن يكون ذلك الباقى نفس آدمى ، أو جنى ، أو شيطان ، أو ملك ، أو ما شثت س المرجودات وهولازم على كل مذهب لهم إذا أثبتوا دورات لا نهاية لها.

ابن رشد يعلق على رأى الغزالى السابق قائلا (أما جوابه عن الفلاسفة . بأن ما سلف من الدورات معدومة ، وكذلك ما سلف من صور العناصر المتكون بعضها عن بعض ، معدوم . والمعدوم لا يوصف بالتناهى ، ولا بعدم التناهى ، فليس بجواب صحيح ) . .

#### المسألة الخامسة

فيبيان عجزهم عن إقامة الدليل على أن الله تعالى واحد ، وأنه لايجوز فرض اثنين واجبي الوجود ، كل واحد منهما لا علة له

استدلال الفلاسفة على وحدانية الله قالوا (إنهما لو كانا اثنين ، لكان نوع وجوب الوجود ، مقولا على كل واحد منهما

وما قيل عليه : إنه واجبالرجود قلا يخلو :

إما أن يكون وجوبوجوده لذاته فلا يتصور أن يكون لغيره

أو وجوب الوجود له لعلة ، فيكون ذات واجب الوجود معلولا ، وقد اقتضت علة له ، وجوب الوجود له

الغزالى ينقض دليل الفلاسفة على وحدانية الله ، فيقول (قولكم نوع وخوب الوجود لواجب الوجود ، لذاته ، أو لعلة ؛

تقسيم خطأ في وضعه ؛ فإنا قد بينا "أن لفظ وجوب الرجود فيه إجمال إلا أن: يرادبه نئى العلة ، فنستعمل هذه العبارة فنقول : لم يستحيل ثبوت موجودين لا علة لهما ، وليس أحدهما علة للآخر ؟ فقولكم : إن الذي لا علة له

إما لذاته ، وإما لسبب

تقسيم خطأ ؛ لأن نبي العلة ، واستغناء الوجود عن العلة ، لا يطلب له علة . فأى ممنى لقول القائل : إن ما لا علة له ، لا علة له فدل أن هذا برهان من خرف لا أصل له )

ابن رشد يوافق الغزالى على نقد دليل الفلاسفة لإثبات التوحيد ، يقول ( هذا المسلك في التوحيد هو مسلك انفرد به ابن سينا ، وليس هو مسلكاً لأحد من قدماء الفلاسفة ، وهو مؤلف من مقدمات عامة

```
يكاد أن تكون معانيها مقولة باشراك فيدخلها من أجل ذلك المعاندة
كثيراً ، ولكن إذا فصلت تلك المعانى ، وعين المقصود منها ،
              قرب من الأقاويل البرهانية) . . .
ابن رشد يوضع كيف تؤدى المعانى المذكورة آنفاً إلى أقاويل قريبة
ابن رشد يوضح أن المعانى المذكورة آنفًا لماذا لا تصير برهانية ، وإنما
                                 تصير قريبة من البرهانية .
الغزالي عكى دليل الفلاسفة الثاني على وحدانية الواجب يقول (قالوا:
لو فرضنا واجهى الوجود ، لكانا مهاثلين من كل وجه ، أو مختلفين .
             فإن كانا مباثلين من كل وجه ، فلا يعقل التعدد والاثنينية
وإذا اشتركا في شيء ، واختافا في شيء ، كان مافيه الاشتراك ،
           غير ما فيه الاختلاف ، فيكون ثم تركيب وانقسام بالقول) .
قال الغزالي ( والجواب: أنه مسلم أنه لا تتصور الاثنينية إلا بالمغايرة
في شيء ما . . . ولكن قولكم : إن هذا النوع من التركيب محال في
                        المبدأ الأول تمكم عض ، فما البرمان عليه ؟)
              أوجه الكثرة التي لا بد من نفيها حتى تتحقق الوحدة : خمسة
                           الأول: قبول الانقسام فعلا ، أو وهما
الثانى : الانقسام في العقل إلى معنيين مختلفين ، كانقسام الجسم إلى
                                                 الميولي والصورة
                              الثالث : الانقسام إلى ذات وصفات
                              الرابع : الانقسام إلى الجنس والفصل
               الخامس : الانقسام إلى ماهية ووجود زائد عليها ﴾
ابن رشد يتعقب الغزاني فيما يرويه عن الفلاسفة من أوجه الكثرة الواجب
نفيها عن الباري تعالى ، فيقول (فأول ضروب الانقسام التي ذكر
أن الفلاسفة ينفونها عن الأولى ، هو الانقسام بالكمية تقديراً ،
أو وجوداً ، وهو متفق عليه عند كل من يعتقد أن المبدأ الأول ليس
بحسم ، سواء من اعتقد أن الجسم مركب من أجزاء لا تتجزأ ، أوأنه
                                                غير مركب منها
```

وأما النوع الثانى: فهو الانقسام بالكيفية كانقسام الحسم إلى الهيولي
والصورة ، وهذا على مذهب من يرى أن الأجسام مركبة من مادة
وصورة ، وهومذهب الفلاسفة
وليس هذا موضع التكلم على تصحيح أحد المذهبين
وأما البيان الثالث: وهو ثني كثرة الصفات عن واجب الوجود ؛
لأن هذه الصفات :
إن كانت واجبة الوجود ، والذات واجبة الوجود
کان واجب الوجود ، أكثر من موجود واحد
و إن كانت معلولة عن الذات لزم أن لا تكون واجبة الوجود ، فيكون
من صفات واجب الوجود ، ما ليس واجب الوجود .
وأما الكثرة الرابعة : وهي الكثرة التي تكون الشيء من قبل جنسه
وفصله ، فهي قريبة من الكثرة التي تكون للشيء من أجل مادثه
وصورته
وأما الكثرة الخامسة ، وهي تعدد الماهية والآنية ،
فإن الأنية في الحقيقة في المرجودات ، هي معنى ذهني هذا
هومذهب الفلاسفة
هومذهب الفلاسفة
مذهب خعاأ ، (ألعه خعاله
مدهب خطأ)
بالنفس الإنسانية ، والفرق عندهم بين هذه الصفات في الإنسان ،
وق الواجب
إطلاقات اسم الموجود
وجود الحوهر ، و وجود العرض
الموجود الذي يمعني الصادق
معنى قولم ﴿ إِنْ كُلِّياتِ الْأَشْيَاءُ الْمُقْوَلَةُ إِنَّمَا صَارِتَ ۚ مُوجِودَةً بِأَشْخَاصُهَا
وأشخاصها معقولة بكلياتها ۽
معنى قولهم و الأشخاص موجودة في الأعيان ، والكليات موجودة في
الأذهان ،

ولكن علمنا على قسمين

علم حصل من صورة ذلك الثيء ، كعلمنا بصورة المياء والأرض

144

# المسألة السادسة في نفي الصفات

قال الغزالي ( اتفقت الفلاسفة على استحالة إثبات العلم ، والقدرة ، والإرادة للمبدأ الأولى ، كما اتفقت عليه المعتزلة ، وزعوا أن هذه الأسامى ، وردت شرعاً ، ويجوز إطلاقها لفة ، ولكن ترجع إلى ذات واحدة ، ولا يجوز إطلاق صفة زائدة على ذاته ،كما يجوز في حقنا أن يكون علمنا وقدرتنا وإرادتنا ، وصفعًا لنا زائداً على ذاتنا ) . . . ابن رشد يقرر مشكاة الصفات قائلا ( الذي يعسر على من قال بنهى تعدد الصفات ، هو أن تكون الصفات المختلفة ترجع إلى ذات واحدة ، حتى يكون مفهوم العلم مثلا ، والإرادة ، والقدرة ، مفهوما واحدة ، وأنها ذات واحدة

وأن يكون أيضاً العلم والعالم ، والقدرة والقادر ، والإرادة والمريد ، معنى واحداً

وللذى يعسرعلى منْ قال : إن هيئا ذاتًا وصفات زائدة على اللذات ، أن تكون اللدات شرطًا فى وجود الصفات ، والصفات شرطًا فى كمال اللذات

ويكون المجموع من ذلك شرطاً ، أى موجوداً واحداً ، ليس فيه علة ولا معلول

	تلك الدات متكثرة بتكثر تلك الصفات ، فذلك أمر لا ينكر
•	وجوده)
	ابن رشد يقرر ( أن الذي يمتنع وجوده ، هو وجود واحد بسيط ، ذي صفات
	كثيرة ، قائمة بذاتها ، وبخاصة إن كانت تلك الصفات جرهرية ،
	وموجودة بالفعل)
	. الغزالي ينقض رأى الفلاسفة في ننى الصفات فيقول (بم عرقتم
	استحالة الكثرة من هذا الوجه ؟)
	وأنتم مخالفون من كافة المسلمين سوى المعتزلة
	فإنَّ قول القائل: الكثَّرة محال في واجب الوجود، مع كون الذات
	المرصوفة واحدة ، يرجع إلى أنه يستحيل كثرة الصفات ، وفيه النزاع ،
	وليست استحالته معلومة بالضرورة ، فلابد من البرهان)
	الغزالى يحكى دليل الفلاسفة على نني زيادة الصفات فيقول: ( ولهم فيه
	مسلكان
	المسلك الأول : قولهم : إن كل واحد من الصفة والموصوف إذا لم
	يكن هذا ذاك ، ولا ذاك هذا :
	فإما أن يستغني كل واحد عن الآخر في وجوده
	أو يفتقركل واحد إلى الآخر
	أو يستغنى واحد عن الآخر ، وبحتاج الآخر
	فإن فرض كل واحد مستغنياً ، فهما واجبا وجود . وهو التثنية المطاتمة
	وهو عمال
	و إما أن يحتاج كل واحد منهما إلى الآخر ، فلا يكون واحد
	منهما واجب الوجود
	فإن قيل : أحدهما بحتاج دون الآخر . فالذي يحتاج معلول ،
	والواجب الوجود، هو آلآخر)
111	ابن رشد يوضح دليل الفلاسفة على نني زيادة الصفات ، ويقويه ، فيقول
	﴿ أَمَا إِذَا سَلَمِ الْخُصُومُ لِلْفَلَاسَفَةُ أَنَّ هَهَنَا مُوجُودًا ۚ ، هُو وَاجَّبِ الوجُودُ
	من ذاته ، وأن معنى واجب الوجود أنه لا علة له أصلا ، لا ف
	ذاته مما بها قوامه ، ولا من خارج ، فلا انفكاك لهم عما ألزمتهم
	الفلاسفة

وذلك أنه إن كانت الصفات متقومة بالذات ، فالذات هي
الواجبة الرجود بذاتها ، والصفات بغيرها ، فيكون واجب الوجود
بذاته هي الذات
والصفات واجبة بغيرها
ويكون المجموع منها مركباً
لكن الأشمرية ليس تسلم لهم أن واجب الوجود بذاته يدل على هذا ؛
لأن برهانهم لا يفضى الله ؛ إذ كان برهانهم إنما يؤدى إلى ما لا
علة له فاعلة ، زائدة عليها )
طة له فاطلة ، زائدة عليها ) الغزائي يتقضى دليل الفلاسفة على نهى زيادة الصفات فيقول :
( والاعتراض على هذا أن يقال : المختار ، من هذه الأقسام انظر
الفقرة رقم ( ٤٩٨ ) من الفهرس — هو القسم الأخير
ولكن إبطالكم القسم الأول ، وهو التثنية المطلقة ، قد بينا أنه لا برهان
لكم عليها في المسألة التي قبل هذه ، وأنها لا تم إلا بالبناء
على نني الكثرة ، فما هو فرع هذه المسألة ، كيف تبني هذه المسألة
عليها ؟
ولكن المختار أن يقال: الذات في قوامها غير محتاجة إلى الموصوف
كما فى حقنا
فيبهي قولهم : إن المحتاج إلى غيره لا يكون واجب الوجود
فيقال : إن أردتم بواجب الوجود أنه ليس له علة فاعلية ، و فلم قاتم
ذلك ؟ ولم استحال أن يقال : كما أن ذات واجب الوجود قديم
لا فاعل له ، فكذلك صفته قديمة معه ، ولا فاعل لها
و إن أردتم بواجب الوجود أن لا يكون له علة قابلية ، فهو ليس
بواجب الوجود على هذا التأويل ، ولكنه مع هذا قديم ، ولا فاعل
له، قما المحيل لللك ؟)
ابن رشد يقرر أن ( المعاندة صنفان :
صنف بحسب الأمر في نفسه
وصنف بحسب قول المعائد)
الغزالى يسلك مسلك العناد مع ابن سينا بصدد إثبات وأجب
الرجود بذاته

ابن رشد يصف أقاويل المتكلمين وفلاسفة المسلمين في مسألة الصفات؛ بأنها أقاويل جدلية ، ثم يقول (وأما الأقاويل البرهانية فني كتب القاماء الذين كتبوا في هذه الحكمة ، وبخاصة في كتب الحكيم الأول لا ما أثبته في ذلك ابن سينا وفيره ممن ينسب إلى الإسلام ، إن أَلْنِي لَهُ شَيْءَ فَى ذَلِكَ ؛ فإن ما أَثبتوا من هذا العلم ، هو من جنس الأقاويل الظنية ؛ لأنها من مقدمات عامة ، لا خاصة أي خارجة من طبيعة المفحوص عنه ) ابن رشد يقرر (أن من شرط الفاعل الأول أن لا يكون قابلا لصفة ؛ لأن القبول يدل على هيولي وذلك أنه ليس يمكن أن يقطم التسلسل بوضم فاعل بأى صفة اتفق بل بفاعل لا يكون له فاعل أصلا ، ولا موصوف بصفة يلزم عنها أن يكون له فاعل ) . الغزالي يحكى عن الفلاسفة وجهة نظر أخرى في نبي الصفات فيقول (المسلك الثانى : قولم : إن العلم والقدرة فينا ، ليست داخلة في ذاتنا ، بل هي عارضة وإذا أثبتت هذه الصفات للأول لم تكن أيضا داخلة في ماهية ذاته بل كانت عارضة بالإضافة إليه ، وإن كانت دائمة ، فرب عارض لا يفارق أو يكون لازماً لماهيته ، ولا يصبر بذلك مقوماً للائه . وإذا كان عارضاً ، كان تابعاً للذات ، وكانت الذات سبباً فيه ، فكان معلولا ، فكيف يكون واجب الرجود ؟) م ينقض هذا الذي حكاه عنهم فيقول (إن عنيتم بكونه تابعاً للذات ، وكون الذات سبباً له ، أن الذات علة فاعلية وأنه مفعول للذات ، فليس كذلك ... وإن عنيتم أن الذات محل ، وأن الصفة لا تقوم بنفسها في غير محل ، فهذا مسلَّم ، فلم يمتنع هذا؟ ) ابن رشد يرد الحلاف الطويل بين الفلاسفة والمتكلمين ، حول زيادة الصفات ؛ إلى جملة واحدة فيقول ( الفصل في هذه القضية بين الخصوم ، هو في نكتة واحدة ، وهي : هل يجوز فيها له علة قابلية ، أن لا يكون له فاعل ؟ أو لا يجوز ذلك ؟ )

الغزالي يمكي وجهة نظر ثالثة الفلاسفة في نفي الصفات ، ويرد عليها فيقول (وربما هولوا بتقبيح العبارة برجه آخر ، فقالوا : هذا يؤدى إلى أن يكون الأول محتاجاً إلى هذه الصفات ، فلا يكون غنيًا مطلقاً إذ الغني المطلق لا يحتاج إلى غيره)

ثم يقول (وهذا كلام وعظى فى خابة الركاكة ؛ فإن صفات الكمال لا تباين ذات الكامل ، حتى يقال : إنه يحتاج إلى خيره ، فإذن لم يزل ولا يزال كاملا بالعلم والقدرة والحياة ، فكيف يكون محتاجًا ؟ أوكيف يجوز أن يعبر عن ملازمة الكمال ، بالحاجة ؟ وهو كقول القافل : الكامل من لا يحتاج إلى كمال )

ابن رشد يقرر أن (الكمال على ضربين : كامل بذاته

وكامل بصفات أفادته الكمال ، وتلك الصفات يلزم ، ضرورة ، أن تكون كاملة بذاتها ، لأنها إن كانت كاملة بصفات كالمية ، يسأل أيضاً في تلك الصفات، هل هي كاملة بذاتها أو بصفات ؟ فينتهي الأمر إلى كامل بذاته

والكامل بغيره ، يحتاج إلى مفيد له صفات الكمال ، و إلاكان ناقصاً . وأما الكامل بذاته ، فهو كالموجود بذاته

فما أحق أن يكون الموجود بذاته ، كاملا بذاته ؟ **)** . . .

ابن رشد يقرر ( أن المركب لا يخلو :

أن يكون كل واحد من جزأيه ، أو أجزائه التى تركب منها ، شرطاً فى وجود صاحبه بجهتين مختلفين ، كالحال فى المركبات من مواد وصور ، عند المشائين

أو لا يكون واحد منهما شرطاً فى وجود صاحبه أو يكون أحدهما شرطاً فى وجود الثانى ، والثانى ليس شرطاً فى وجود الأول

فأما القسم الأولى: فليس يمكن أن يكون قديمًا وأما القسم الثانى : فإذا لم يكن في طباع أحدهما أن يلازم الآخر ، فإذها ليست تتركب إلا بمركب خارج عنها وأما إن كانت طباعها تقتضي التركيب وهما في أنقسهما قديمان ،

فواجب أن يكون المركب منهما قديماً . لكن لابد له من علة تفيده الواحدثية ؛ لأنه لا يمكن أن يرجد شيء قديم ، الوحدانية له بالمرض

وأما إن كان أحدهما شرطًا فى وجود الآخر ، والآخر ليس شرطًا فيه ، فإن كان الموصوف قديمًا ، ومن شأنه أن لا تفارقه الصفة ، فالمركب قديم

وإذا كان هذا مكذا ، فليس يصح أن يجوز مجوز وجود مركب قديم ، إلا أن يتبين على طريق الأشهرية أن كل جسم محدث ، لأنه إن وجد مركب قديم وجدت أعراض قديمة ، أحدها التركيب ، لأن أصل ما يبنون عليه وجوب حدوث الأعراض ، أنه لا تكون الأجزاء التي تركب منها الجسم عندهم ، إلا بعد افتراق . فإذا جوزوا مركباً قديمًا ، أمكن أن يوجد اجتاع لم يتقدمه افتراق ، وحركة لم يتقدمها سكون

فإذا جاز هذا أمكن أن يرجد جسم ذو أعراض قديمة ، ولم يصح لهم أن ما لا يخلو عن الحوادث حادث . . . . . .

الغزالى يتابع نقده لقضية وحدة اللدات وهدم زيادة الصفات طبها فيقول (ثم إنهم لا يقدرون على رد جميع ما يثبتونه إلى نفس اللدات ؛ فإنهم أثبتوا كونه هلك ، ويلزمهم أن يكون ذلك زائد على مجرد الوجود فيقال لهم : أتسلمون أن الأول يعلم غير ذاته ؟ ومنهم من سلم ذلك ، ومنهم من قال : لا يعلم إلا ذاته

قاما الأول فهو الذى اختاره ابن سينا ؛ فإنه يزعم أنه يعلم الأشياء كلها بنوع كلى ، لا يدخل تحت الزمان ، ولا يعلم الجزئيات المى يوجب تجدد الإحاطة بها تغيراً فى ذات العالم

فتقول : علم الأول بوجود كل الأنواع والأجناس التي لا نهاية لها عين علمه بنفسه ؟ أوغيره ؟ فإن قلم إنه غيره ، فقد أثبتم كثرة ، ونفيتم القاعدة

وإن قلم : إنه هينه ، لم يتميزوا عمن يدعى أن علم الإنسان بغيره عين علمه بنفسه ، وعين ذاته . ومن قال ذلك سفه في عقله

وقيل: حد الشيء الواحد أن يستحيل في الوهم الجمع فيه بين النبي والإثبات

فالعلم بالشيء الواحد ، لما كان شيئًا واحداً ، استحال أن يتوهم فى حالة واحدة ، موجودًا ومعدومًا

وهذا تحويه ، فإن هذا يفهم منه معنيان

أحدهما : أنْ يكون علم زيد بنفسه الشخصية هو علمه بغيره ، فهذا لا يصح البتة

والمعنى الثانى : أن يكون علم الإنسان بغيره التى هى الموجودات ، هوحلمه بذاته ، وهذا صحيح

الفزالى يتابع النظر فى قضية العلم بالغير ، وأنه يؤدى إلى تركيب فى اللذات ؛
فيقول (فإن قبل ، هو لا يعلم الغير بالقصد الأول ، بل يعلم ذاته
مبدأ الكل ، فيازمه العلم بالكل بالقصد الثانى ، إذ لا يمكن أن يعلم
ذاته إلا مبدأ ، فإنه حقيقة ذاته ، ولا يمكن أن يعلم ذاته مبدأ لغيره
إلا ويدخل الغير فى علمه يطريق التضمن والازوم ، ولا يبعد أن

يكون لذاته لوازم ، وذلك لا يوجب كثرة في ماهية الذات ، وإنما يمتنع أن يكون في نفس الذات كثرة

والحواب من وجوه :

ابن رشد يرد على قول الغزالى السابق فيقول (كلام الفلاسفة مع هذا الرجل في هذه المسألة ، مبنى على أصول لهم ينجب أن تتقدم فيتكلم فيها ؛ فإنهم إذا سلم لهم ما وضعوه منها ، وزعموا أن البرهان قادهم إليه ، لم يلزمهم شيء من هذه الإلزامات كلها

وذلك أنهم يضعون أن الموجود الذى ليس بجسم ، هو فى ذاته علم فقط

وذلك أفهم يرون أن الصور إذا كانت غير عالمة ؛ لأنها مواد ، فإذا وجد شيء ليس في مادة ، علم أنه عالم ، بدليل أنهم وجدوا أن الصور المادية إذا تجردت في النفس من مادتها ، صارت علماً وعقلاً . وأن العقل ليس شيئاً أكثر من الصور المتجددة من طاحة

وإذا فهمت هذا من مذهب القوم ، فهمت أن معرفة الأشياء بعلم كلى ، هو علم ناقص ؛ لأنه علم بالقرة ، وأن العقل المفارق لا يعقل

إلا ذاته ، وأنه بعقله ذاته ، يعقل جميع الموجودات ، إذ كان عقله ليس شيئًا أكثر من النظام والترتيب الذي في جميع الموجودات) لا ينبغي أن يقاس عقل الأول بعقل الإنسان لما بينهما من الفارق الكيير ابن رشد يقول عن الأشاعرة (والعجب من هؤلاء القوم أنهم نزهوا الصفات الموجودة في الباري سبحانه وتعالى عن النقائص التي لحقتها في المخلوقات ، وجعلوا العقل الذي فينا شبيهاً بالمعقل الذي فيه ، وهو أحق بالتزيه ) . . . . . . . الغزالي يتابع نظر قضية تركب الذات من أجزاء بعدد المعلوم - انظر الفقرة رقم ( ٧٤ ه ) ــ فيقول ( الوجه الثانى : هو أن قولم : إن الكل معلوم له بالقصد الثاني ، كلام غير معقول ؛ فإنه مهما كان علمه عيطاً بديره ، كما يحيط بداته ، كان له معلومان متغايران . وكان له وتعدد المعلوم وتغايره ، يوجب تعدد العلم ثم ليت شمرى ! كيف يقدم على نني الكثرة من يقول : إنه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض ، إلا أنه يعلم الكل بنوع كلي ، والكليات المعلومة له لا تتناهى ، فيكون العلم المتعلق بها مع كثرتها وتغايرها ، واحداً من كل وجه) ابن رشد يرد على كلام الغزالى السابق فيقول (تحصيل الكلام ههنا في سؤالين أحدهما : كيف صار علمه بذاته ، هو علمه بغيره ؟ وقد تقدم الحواب على ذلك (١) . . . . والسؤال الثانى : هو ، هل يتكثر علمه بتكثر المعلومات ؟ فإنه يحيط بجميع المعلومات المتناهية ، وغير المتناهية ، على الوجه الذي يمكن أن يحيط علمه بغير المتناهي والجواب عن هذا السؤال : أنه ليس يمتنع في العلم الأول أن يوجد

<sup>(</sup>١) انظر الفقرة رقم (٢٩٥).

فيه مع الأتحاد تفصيل بالمعلومات ، فإنه لم يمتنع حند الفلاسفة أن يكون يعلم: غيره، وذاته علماً مفترقاً من جهة أن يكون هنالك علوم كثيرة وإنما امتنع عندهم أن العقل مستكمل بالمعقول ومعلول عنه فلوعقل غيره على جهة ما نعقل نحن ، لكان عقله معلولا عن الموجود المعقول لا علة له ، وقد قام البرهان على أنه علة للموجود والكثرة التي نني الفلاسفة هو أن يكون عالمًا لا بنفسه ، بل بعلم زائد على ابن رشد يقول (أصدق ما قال القوم أن للعقول حدًّا تقف عتده ، لا تتعداه ، وهو العجز عن التكييف الذي في ذلك العلم) . الغزالى يتابع نقد نظرية العلم عند الفلاسفة فيقول : ﴿ وَقَدْ خَالَفَ ابن سينا في هذا غيره من الفلاسفة الذُّين ذهبوا إلى أنه لا يعلم إلا نفسه ، احترازاً من لزوم الكثرة ، فكيف شاركهم في نني الكثرة ، ثم باينهم في إثبات العلم بالغير) ابن رشد يقول الجواب عن هذا كله بين عما قلناه ، وذلك أن القوم إنما نفوا أن يعرف غيره من الجهة التي بها ذلك الغير أخس وجوداً ؛ لثلا يرجع المعلول علة ، والأشراف وجوداً ، أخس وجوداً ؛ لأن العلم هو المعلوم ولم ينفوه من جهة أنه يعلم ذلك الغير . يعلم أشرف وجوداً من العلم الذي نعلم نحن به الغير ، بل واجب أن يعلمه من هذه الحهة ؛ لأنها الحهة التي من قبلها وجود الغير عنه الغزالى يتابع نظر قضية العلم وأنه يستلزم الكثرة في ذات العالم ، يقول على لسان الفلاسفة ( إذا ثبت أنه يعرف نفسه مبدأ على سبيل الإضافة ؟ فالعلم بالمضافين واحد ؛ إذ من حرف الابن ، حرفه بمعرفة واحدة . وفيه العلم : بِالأَبِ ، وبِالأَبِوةِ ، والبِنوةِ ، ضمناً فيكأر المعلوم ، ويتحد العلم . فكذلك هو يعلم ذاته مبدأ لغيره

قيتحد العلم ، وإن تعدد المعلوم)

ثم قال الغزالى ردًا عليهم (قلنا : مهما كان العلم واحداً من كل وجه ، لم يتصور تعلقه بمعلوبين ، بل يقتضى ذلك كثرة ما ، على ما هو وضع الفلاسفة ، واصطلاحهم فى تقدير الكثرة ، حتى بالغوا فقالوا : لوكان لأول ماهية موصوفة بالوجود ، لكان ذلك كثرة الغزالى يعدد الفرض من تأليف كتابه وتهافت الفلاسفة ، يقول ( كمن لم نخض فى هذا الكتاب خوض الممهدين ، بل خوض الهادمين المعرضين ؛ ولذلك سمينا الكتاب « تهافت الفلاسفة » لا تمهيد الحقى )

الغزالى يشرح وجهة نظر أهل السنة فيقول (بل المقصود تعجيزكم عن دعواكم معرفة حقائق الأمور بالبراهين العقلية وتشكيككم في دعاويكم

وإذا ظهر عجزكم فني الناس من يذهب إلى أن حقائق الأمور الإلهية لا تنال بنظر العقل ، بل ليس في قوة البشر الاطلاع عليها فما إنكاركم على هذه الفرقة المعتقدة صدق الرسول بدليل المعجزة ، المنتصرة من قضية العقل على إثبات الرسل ، المحترزة عن النظر في الصفات بدليل العقل ، المتبعة صاحب الشرع فيا أتى به من صفات الله تعالى ، المتنفية إثره في إطلاق : العالم ، والمريد ، والمقادر والحي ، المتنهية عن إطلاق ما لم يؤذن فيه ، المعترفة بالمعجز عن درك الحقيقة

و إنما إنكاركم طبهم ينسبتهم إلى الجمهل بمسالك البراهين ، ورجه ترتيب المقدمات على أشكال المقاييس ، ودعواكم أنكم قد عرقم ذلك ، بمسالك عقلية

السفحة

والشيء الذي أسبابه كثيرة ، هو لعمري كثير وأما الشيء الذي معلولاته كثيرة ، فليس يلزم أن يكون كثيراً ، بالوجه الذي به المعلولات كثيرة وعلم الأول لا يشك في أنه انتفت عنه الكثرة التي في علم المخلوق ، كما انتنى عنه التغير بتغير المعلوم والمتكلمون يضعون هذا من أحد أصولم وأما الأقاويل التي قيلت ههنا فهي كلها أقاويل جدلية) ابن رشد يقول عن الغزالي ( وأما قوله : إن قصده ههنا ليس هو معرفة الحق ، وإنما قصده إبطال أقاويلهم ، وإظهار دعاويهم الباطلة فقصد لا يليق به ، بل بالذين في غاية الشر) . ابن رشد يعقب على قول الغزالى الوارد في الفقرة رقم ( ٥٤١ ) فيقول ( والذي حكاه عن صفة إيمان من اتبع الشرع في هذه الأشياء . هو الذي يقول به محققو الفلاسفة ، لأن قول من قال : إن علم الله تمالى وصفاته ، لا تكيف ، ولا تقاس بصفات المخلوقين ، حتى يقال : إنها الذات ، أو زائدة على الذات ، هو قول المحققين من الفلاسفة والهققين من غيرهم) . . . . . . . . الغزالى يتابع الحديث فى نظرية العلم فيقول (فإن قيل : هذا الإشكال إنما يلزم على ابن سينا ، حيث زهم أن الأول يعلم غيره فأما المحققون من الفلاسفة فقد أتفقوا على أنه لا يعلم إلا نقسه ، فيتدفع هذا الإشكال فنقول : ناهيكم خزياً بهذا المذهب ، ولولا أنه في غاية الركاكة ، لما استنكف المتأخرون عن نصرته ، ونحن ننيه على وجه الخزى فيه... إلخ) ، ، ، ، ، إلخ ابن رشد يعقب على قول الغزالي السابق فيقول (الكلام في علم الباري سبحانه وتعالى بذاته وبغيره ، مما يحرم على طريق الجدل في حال المناظرة ، فضلا عن أن يثبت في كتاب ؛ فإنه لا تنتهى أفهام الجمهورإلى مثل هذه الدقائق فهذه المسألة هي خاصة بالعلماء الراسخين الذين أطلعهم الله على

الحقائق ؛ ولذلك لا يجب أن تثبت فى كتاب إلا فى الكتب الموضوعة على الطريق البرهانى ، وهمى الى شأنها أن تقرأ على ترتيب ، وبعد تحصيل علوم أخر يضيق على أكثر الناس النظر فيها على النحو البرهانى

فالكلام فى هذه الأشياء مع الجمهور ، هو بمنزلة ، من يستى السموم أبدان كثيرمن الحيوانات التى تلك الأشاء سموم لها ) . . .

ابن رشد يتمرض للحديث عن نظرية العلم ، اضطراراً وعلى الرغم منه فيقول (وإذا لم يكن بد من الكلام في هذه المسألة ، فلنقل في ذلك بحسب ما تبلغه قوة الكلام في هذا الموضع عند من لم يتقدم فيرتاض بالأشياء التي يجب بها الارتياض قبل النظر في هذه المسألة فنقول : إن القوم لما نظروا في جميع المدركات ، وجدوا أنها صنفان :

صنف مدرك بالحواس ، وهي أجسام قائمة بذاتها ، مشار إليها ، أو أعراض مشار إليها في تلك الأجسام

وصنف مدرك بالعقل ، وهي ماهيات تلك الأمور المحسوسة ، وطبائعها أعنى الجواهر والأعراض

ووجدوا التي لها ماهيات بالحقيقة فيها ، هي الأجسام

وأعنى بالماهيات للأجسام ، صفات موجودة فيها ، بها صارت تلك الأجسام موجودة بالفعل ، ومخصوصة بصدور فعل من الأفعال يصدر عنها

وخالفت هذه الصفات الأعراض عندهم بأن وجدوا الأعراض الموراً والله على الذات المشار إليها ، القائمة بنفسها . محتاجة إلى اللوات القائمة بها . واللوات غير محتاجة في قوامها إليها، أعنى الأعراض

إلخ . . . إلح

فهذه هي طريقة القوم مجملة وهذا هو الذي حرك هؤلاء
القوم أن يعتقدوا أن هذه الذات التي وجدوا أنها مبدأ العالم أنها بسيطة ؛
وأنها علم ، وعقل ولما رأوا أن النظام المزجود ههنا في العالم وأجزائه
هو صادر عن علم متقدم عليه ، قضواً أن هذا العقل والعلم هو مبدأ
العالم الذي أفاده أن يكون موجوداً ، وأن يكون معقولا
وهذا بعيد من المعارف الإنسانية الأولى ، والأمور المشهورة ، بحيث :
لا يجوز أن يفصح للجمهور عنه ، بل لكثير من الناس .
والإفصاح به حرام لمن وقع له اليقين به ، لمن لا سبيل له إلى وقوع
اليقين به ؛ الأنه كالقاتل له)
الغزالى يتابع نقد نظرية بساطة ذات الواجب عن الفلاسفة فيقول ( وأى
جمال لوجود بسيط لا ماهية له ، ولا حقيقة ، ولا خبر له بما يجرى
فى العالم وَلا بما يلزم ذاته ويصدر منه)
ا بن رشد يرد على الكلام السابق فيقول ( هوكلام باطل كله )
ثم يقول (وأما على مدهب الأشعرية فليس له ماهية أصلا ،
ولا ذات ؛ لأن وجود ذات ولا ماهية لها ، لا هي ماهية ، لا يفهم
وإن كان قد ذهب بعض الأشعرية إلى أن له ماهية خاصة ، بها
تتميز الذات عن ساثر الموجودات ، وهذه الماهية عند الصوفية هي
التي يدل عليها امم الله الأعظم)
قال الغزالي ( ثم يقال : لهؤلاء ، لم تتخلصوا من الكثرة مع اقتحام هذا
المخازى فإنا نقول : علمه بذاته عين ذاته ؟ أوغير ذاته ؟
فإن قلتم : إنه غيره ، فقد جاءت الكثرة
وإن قلتُم : إنه عينه ، فما الفصل بينكم وبين القائل : إن علم
الإنسان بذاته عين ذاته ؟)
ابن رشد يعقب على الكلام السابق قائلا ﴿ كلام في غاية الركاكة
والمتكلم به أحق الناس بالخزى والافتضاح)
الغزالى يقولُ ( فإن قيل : ذاته عقل ، وعلَّم ، فليس له ذات ثم علم قائم بها
قلناً: الحماقة ظاهرة في هذا الكلام ؛ فإن العلم صفة وعرض
يستدعى موصوفياً)

#### المسألة السابعة

فى إبطال قولهم : إن الأول الايجوز أن يشارك غيره فى جنس ، ويفارقه بفصل ، وأنه الايتطرق إليه انقسام فى حق العقل بالجنس

قال الغزالى روقد اتفقوا على هذا ، وبنوا عليه أنه إذا لم يشارك غيره بمعى جنسى ، لم يتفصل عنه بمعىي فصلى ، فلم يكن له حد؟ إد الحد ينتظم من الحنس والفصل ، وما لا تركيب فيه ، فلا حد له

وزعموا أن الوجود لا يدخل قط فى ماهية الأشياء ، بل هو مضاف إلى الماهية ، إما لازمًا لا يفارق ، كالسماء أو واردًا بعد أن لم يكن ،

كالأشياء الحادثة

الغزالي يعرف الجوهر قائلا (إنه موجود لا في موضوع ، والموجود ليس

ابن رشد يعقب على تعريف الغزالى للجوهر قائلا (هو شيء لا معنى له ، بل الموجود هو جنس الجوهر المأخوذ فى حده ، على نحو ما تؤخد أجماس هذه الأشياء فى حديوها

وقد بيَّن ذلك « أبو نصر » فى كتابه « فى البرهان » والأمر عند للقوم أشهر من هذا

و إنما غلط ابن سينا أنه لما رأى اسم الموجود يدل على الصادق فى كلام العرب وكمان الذى يدل على الصادق ، يدل على عرض ، ولا يدل فى الحقيقة على معقول الصفحة

من المعقولات الثوانى ، أحمى المنطقية ، طن أنه حيثيا استعمله المرجمون إنما يدل على هذا المعنى ، وليس الأمر كذلك ، بل إنما قصد به المرجمون أن يدل به على ما يدل عليه اسم « الذات » و « الشيء »

وقد بيَّن ذلك 8 أبو نصر 8 فى كتاب 3 الحروف ، ، وهرف أن أحد أسباب الغلط الواقع فى ذلك ، هو أن اسم الموجود هو بشكل للشنق . والمشتق يدك على عرض ، بل هو فى أصل اللغة مشتق ، إلا أن المترجمين لما لم يجدوا فى لسان العرب ، لفظاً يدل على هذا المعنى الذى كان القدماء ينسبونه إلى الجوهر ، والعرض وإلى الترق والقعل

أحتى لفظاً هو مثال أول ، دل عليه بعضهم باسم الوجود ، لا على : أن يفهم منه معنى الاشتقاق ، فيدل على عرض ، بل على معنى ما يدل عليه اسم الذات

فهو اسم صناعي ، لا لغوي

هنالك لا حامل ولا محمول

دفعوا الكمية التي هي الحسمية ، ارتفع أن يكون في نفسه معيى محسوساً ، فلم يكن

فإن جعلوا الحامل والمحمول مفارقين المادة والجسم ، لزم أن يكون عاقلا ومعقولا ،
وذلك هو الواحد البسيط الحق)
الغزالي يلزم القلاسفة بأن أصولم لا تتنافي مع وجود الهين بينهما مباينة لا تقتضي
تضادًا ، مثل المباينة التي بين الحمرة والحرارة ؛ فإنهما توجدان في محل
واحد)
ابن رشد يرد اعتراض الغزالى السابق ، بقوله تعالى
[لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللهُ لَفَسَدَتا]
الغزالى يحدد موضوع النزاع قائلا (ومنشأ التلبيس راجع إلى لفظ ٥ واجب الوجود ٥
فليطرح ؛ فإنا لا نسلم أن الدليل يدل على واجب الوجود ، إن لم يكن المراد به ،
موجود، لا فاهل له ، قديم )
ابن رشد يقرر أنَّ واجب الوجود لا يدل على طبيعة من الطبائع ، وإنما هو أمر
سلبي معناه و لا علة له ۽
الغزائي يلخص مذهب الفلاسفة في قوله (ورجع حاصل كلامهم إلى أنهم بنوا نو
التثنية ، على ننى التركيب الجنسي والفصلي ، ثم بنوا ذلك على نني الماهية وراء
الموجود
قمهما أبطلنا الأخير الذي هو أساس الأساس ، بطل عليهم الكل ، وهو بنيان
ضعيف ١ الثبوت ٤ ، قريب من بيت المنكبوت )
ابن رشد لا يوافق على التصوير الذي صور به الغزالى مذهب الفلاسفةفي الفقرة السابقة
قائلا ( إن بنيانهم نني التننية بالعدد ، في شيئين بسيطين ، مقول عليهما الاسم
يتواطق ۽ آمر نين بنفسه ۽
الغزانى يلزم الفلاسفة بتركيب الواجب ، فيقول ( الأول عندكم عقل مجرد كما أن ساار
العقول المسياة بالملائكة ، عقول مجردة عن المواد فهذه الحقيقة تشمل الأول ومعلولاته
المجردة
وهذه حقيقة جنسية
فإن لم يباينها في شيء آخر ، فقد عقلتم الأثنينة من غير مباينة
و إن باينها ، فمابه المباينة غير ما به المشاركة ﴾
ابن رشد يتخلص من لزوم التركيب في الأول قائلا (والدليل على أنه ليسلما طبيعة
ابن رشد يتخلص من لزوم التركيب فى الأول قائلا ( والدليل على أنه ليس لها طبيعة واحدة مشتركة أن بعضها علة لبعض ، وما هو علة لشىء فهو متقدم على ذلك

٠.	الملا	۲ن	انس إا	يال الم	ول وا-	لة والما	بيعة العا	كون ط	וֹני ז	يمكن	وليس	٠.,	الشي
												نصية	الشخ
	•		. (	لمقيقية	نسية ا-	ركة الج	المشار	مناقض	‡ هو	المشارك	ع من	النوخ	وهذا

#### المسألة الثامنة

في إبطال قولم : إن وجود الأول بسبط ، أى هو
 وجود محض ، ولاماهية ولاحقيقة يضاف الوجود
 إليه ، بل الوجود الواجب له كالماهية لفيرة

الغزالى يطالب الفلاسقة بالدليل على ننى الماهية الزائدة على الوجود بالنسبة الواجب فيقول ( بم عرفتم ذلك ؟ أبضرورة العقل ؟ أو بنظره ؟ فإن قبل لأنه لو كان له ماهية ، لكان الوجود مضافًا إليها ، وتابعًا لها ، والتابع معلول ، فيكون الوجود الواجب معلولا . وهو متناقض

فتقول : هذا رجوع إلى منيع التلبيس في إطلاق لفظ الواجب الوجود فإنا نقول : له حقيقة وماهية ، وقلك الحقيقة موجودة ، أي ليست معدومة منفية ، ووجودها مضاف إليها

و إن أحبو أن يسموه تابعاً ولازماً ، فلا مشاحة في الأسامى ، بعد أن يعرف أنه لا فاعل للوجود ، بل لم يزل هذا الوجود قاديماً من غير علة فاعلة ) . . ابن رشد يقرر أنه إن دل و الوجود ، على معنى زائد على الذات ، فعلى معنى ذمنى ليس له خارج النفس وجود

هذه هى الجمهة التى منها نظر القدماء فى المبدأ الأول ، فألبتوه موجوداً بسيطًا وأما الحكماء من الإسلام ؛ فإنهم زعموا أنهم لما نظروا فى طبيعة الموجود بما هوموجود ، آل بهم الأمر إلى موجود بهلمه الصفة)

ابن رشد ينقد ابن سينا نقداً مرًّا ، في تقسيمه الواجب :

إلى واجب باللمات ، وواجب بالفير ابن رشد يقرر (أن الحدوث الذي صرح الشرع به ، في هذا العالم ، هو من قوع الحدوث المشاهد ههنا،وهو الذي يكون في صور الموجودات التي يسميها الأشعرية صفات نفسية ، وتسميها الفلاسفة صوراً وهمذا الحدوث إنما يكون من شيء آخر ، وفي زمان . ويدل على ذلك قوله تعالى : [ أَوْ لَمْ يُو ٱلَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمُواتِ وَٱلأَرْضَ كَانَتَا رَنْقاً فَفَتَقَسَّناهُمَا] وقوله سحانه :

[ ثُمَّ ٱسْتَوَى إِلَى السَّهَاء وهي دُخَانًا] وأما كيف حال طبيعة الموجود المكن مع الموجود الضرورى ، فسكت عنه الشرع

لبعده عن أفهام الناس

ولأن معرفته ليست ضرورية فى سعادة الجمهور) ابن رشد ينقد نظرية الحدوث عند الأشعرية فيقول ( وأما الذى تزعم الأشعرية من أن طبيعة الممكن مخترعة وحادثة ، من غير شىء ، فهو الذى يخالفهم فعه الفلاسفة

قما قالوه إذا تأملته بالحقيقة ليس هومن شريعة المسلمين ، ولا يقوم على برهان . والذى يظهر من الشريعة هو النهى عن المفاحص التى سكت عنها الشرع ) . الغزالى يفسد دعوى الفلاسفة أن الواجب وجود محضى، وليست له ماهية يطرأ عليها الوجود ، فيقول ( وجود بلا ماهية ولا حقيقة ، غير معقول

ابن رشد يرد على الغزالى وجهة نظره السابقة قائلا ( إن القوم لم يضعوا . . . للآرل

وجودأ يلا ماهية

ولا ماهية بلا وجود

وإنما اعتقدوا أن الوجود فى المركب صفة زائدة على ذاته ، وأن هذه الصفة إنما استفادها من الفاعل

واعتقدوا فها هو بسيط لا فاعل له ، أن هذه الصفة فيه ، ليست زائدة على الماهية . وأنه ليس له ماهية مفايرة للوجود ، لا أنه ليس له ماهية أصلا)

الصفحة							
	علة	ليس لها	طبيعة	عن	لازمة	إيجابية	صفة
						1.10	

ابن رشد بقرر أن (واجب الوجود فيه أصلا) انظر الفقرة رقم ( ٨٤٥) ابن رشد يقرر ( أن الرجوب ليس صفة زائدة على اللات

وكذلك الرجود ، إن فهمنا منه صفة ذهنية لم يكن أمراً زائداً على الذات وأما إن فهمنا منه عرضًا ، كما يقول ابن سينا في الموجود المركب ، فقد يعسر أن يقال : كيف كان البسيط هو نفس الماهية ؟ إلا أن يقال :

كما يعود العلم في البسيط هو نفس العالم) .

#### المسألة التاسعة

# فى تعجيزهم عن إقامة الدليل على أن الأول ليس

الغزالى يلزم الفلاسفة ـــ على مقتضى أصولهمـــ أن يكون الأول.جسماً فيقول ( هذا إنما يستقيم لمن يرى أن الجسم حادث

فأما أنتم إذا عقلتم جسماً قديمًا ، لاأول لوجوده ،مع أنه لا يخلو عن الحوادث فلم يمتنع أن يكون الأول جسمًا ؟) . ابن شد يرد على الغزاني وينني أن يكون الأولى جسماً فيقول ( أما من لادليل له على أن الأول ليس بجسم ، إلا من طريق أنه قد صح عنده، أن كل جسم محدث ، فما أوهى دليله ؟ وأبعده من طبيعة المدلول ؟لما تقدم من أن بياناتهم التي بنوا

عليها أن كل جسم محدث ، بيانات مختلفة وما أحرى من جوز مركبًا قديمًا ، كما حكيته ههنا عن الأشعرية أن يجوز

وجود جسم قديم ، لأنه يكون من الأعراض على هذا ما هو قديم ، وهو التركيب مثلا

فلا يصح برهانهم على أن كلجسم محلث؛ لأنهم إنما بنوا ذلك على حدوث الأعراض

والقدماء من الفلاسفة، ليس يجوزون وجودجسم قديممن ذاته، بل من غيره ، ولذلك لابد عندهم من موجود قديم بذاته، هو الذي به صار الجسم القديم قديماً)

***
ابن رشد يقرر أن (جميع ما في هذا الكتاب لأبي حامد على الفلاسفة ، والفلاسفة عليه ، أو على ابن سينا ، كلها أقاويل جدلية ، من قبيل اشراك الاسم الذي فيها ، ولذلك لا معيى التطويل في ذلك )
(الواهب لصبور الأجسام التي ليست متنفسة ، والواهب النفوس ، هو جوهر
ئ بقابق
إما عقل ، وإما نفس مفارقة
و إنه ليس يمكن أن يعطى ذلك جسم متنفس ، ولا غير متنفس
فإن النفس التي في الحسم إنما تفعل بوساطة الحسم ، وما فعل بوساطة الحسم ،
فليس توجد عنه :
لا صورة ، ولا نفس
إذكان ليس من شأن الجسم أن يفعل صورة جوهرية ، لانفسًا ولا غيرها
the foreign of the following the second

وهو شبيه بقول أفلاطون في الصهور المجردة من ألمادة التي يقول بها .

وهذا هو مذهب ابن سينا وغيره من فلاسفة الإسلام ، وحجتهم أن الجسم إنما يفعل في الجسم

حرارة ، أو برودة

أو رطوبة ، أو يبوسة

وهذه هي أفعال الأجسام السياوية عندهم فقط

وأما الذي يفعل الصور الجوهرية وبخاصة المتنقسة ، فهوجوهر مفارق ، وهو الذى يسمونه واهب الصور

وقوم من الفلاسفة يرون عكس هذا ، ويقولون : إن الذي يفعل الصور في الأجسام ، هي أجسام ذوات صور مثلها). ابن رشد يقرر ( أن الفرق بين البرهان والظن الغالب فيحق العقل أدق من الشعر الصفحة

774

### المسألة العاشرة

فى بيان عجزهم عن إقامة الدليل على أن للعالم صانعاً وعلة ، وأن القول بالدهر لازم لهم

شافت المافت حـ ٢

فقد وضع معنى من الحدوث لم يشاهده قط . وهذا يحتاج ضرورة إلى برهان .
وجملة الأسر : أن الجسم عند الفلاسفة سواء كان محدثنا أوقديما ليس مستقلا
في الوجود بنفسه )
رأى أرسطو في حدوث الأرض
الغزالى يتابع إلزام الفلاسفة نبي القول بالصانع ، فيقول ( فإن قيل : كل ما لاحلة
له ، فهو واجب الوجود ، وقد ذكرنا من صفات واجب الوحود ما تبين بهأن الجسم
لا يكون واجب الوجود
قلنا : وقد بينا فساد ما ادهيتموه من صفات واجب الوجود ، وأن البرهان لا يدل
إلا على قطع السلسلة ، وقد انقطع عند الدهري في أول الأمر ؛ إذ يقول : لا
علة للأجسام
وأما الصور والأعراض ، فبعضها علىالبعض ، إلىأن تنتهى إلى الحركة الدورية ،
وهي بعضها سبب للبعض ، كما هومذهب الفلاسفة ، وينقطع تسلسلها بها )
ابن رشد يقارن بين مذهب الفلاسفة ومذهب الدهرية ومذهب الأشحرية قائلا ( إنه لما
انقطعت الحركات عندها بالجرم السيارى ، وانقطع به التسلسل ، ظنت أنه قد
القطع بالعقول ما انقطع بالحس ، وليس كليلك
وأما الفلاسفة فإنهم اعتبروا الأسباب حتى انتهت إلى الجرم السياوى ثم اعتبروا
الأسياب المعقولة ، فأفضى بهم الأمر إلى موجود ليس
عحموس ، هو علة ومبدأ للوجود المحسوس ، وهو معى قوله سبحانه :
٥ وَكَذَٰلِكَ نُدِى إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾
وأما الأشمرية فإنهمَ جحدوا الأسباب المحسوسة ، أى لم يقولوا بكون بعضها
أسياباً لبعض
وجعلوا علة الموجود المحسوس ، موجوداً غير محسوس ، بنوع من الكون غير
مشاهد ، ولا محسوس
وأنكروا الأسباب والمسبات وهو نظر خارج عن طبيعة الإنسان بما هو
[نسان) ، (نسان)
الغزالي يتهم الفلاسفة بعدم تحديدهم لمحنى و واجب الوجود )
ابن رشد يرى أن تفسير ٥ واجب الوجود ۽ يما لا علة له
وتفسير ٥ بمكن الوجود ٥ بما له طة

727

غير صحيح	تقسير
ة ابن سينا فى تقسيم الموجود طريقة مختلة	طريقا
، يلزم الفلاسفة تسليم و قدم المركب ،	
شد يلتزم هذا الإلزام ويحمل ابن سينا تبعته	
لرر ( أنه لا بد أن تكون ههنا قوة روحانية سارية في جميع أجزاء العالم ،	ابن رشد ية
يجد في جميع أجزاء الحيوان الواحد، قوة تربط أجزاءه بعضها ببعض، والفرق	کا یو
ا أن الرباط الذي في العالم قديم، والرباط الذي بين أجزاء الحيوان كائن	
كما يقول أرسطو في كتاب و الحيوان ۽	
أينا في هذا الوقت كثيراً من أصحاب ابن سينا ، لموضع هذا الشك ، قد	
على ابن سينا هذا الرأى ، وقالوا : إنه ليس يرى أن ههنا مفارقًا .	تأولوا
: إن ذلك يظهر من قوله في واجب الرجود في مواضع ، وأنه المعنى الذي	
ن فالسفته المشرقية)	
ة ابن سينا المشرقية	

### المسألة الحادية عشرة

### فى تعجيز من يرى منهم أن الأول يعلم غيره ، ويعلم الأجناس والأنواع بنوع كلى

تكون عن إرادة الإتسان وهلمه وقدرته)
ابن رشد يقرر (أنه إذا كان بعد الأزلى من غير الأزلى أشد من تباعد الأنواع بعضها
من بعض ، فكيف يصح أن ينتقل الحكم من الشاهد إلى الغائب ، وهما في
غاية المضادة ؟
وإذا فهم ممنى الصفات الموجودة فى الشاهد وفىالغائب ظهر أنهما باشتراك
الاسم اشْرَاكًا لا يصبح معه النقلة من الشاهد إلى الغائب؛ وذلك أن الحياة
الزائدة على العقل في الإنسان ، ليس
تنطلق على شيء إلا على القوة المحركة فى المكان ، عن ٥ الإرادة، وعن ٥ الإدراك ٢
الحاصل عن الحواس
والحمواس ممتنعة على البارى سبحانه وتعالى ، وأبعد من ذلك الحركة فى المكان
وأما المتكلمون فإنهم يضعون حياةالبارى سبحانه وتعالى ، من غير حاسة ،
وينفون عنه الحركة بإطلاق
فإذن :
إما أن لا يثبت الباري سبحانه وتعالى ، معنى الحياة الموجودة الحيوان ، التي هي
شرط في وجود العلم للإنسان
وإما أن يجعلوها هي نفس الإدراك
الفلاسفة ترى ( أن الإدراك والعلم فى الأول هما نفس الحياة )
ابن رشد يشرح معنى الإرادة فى الإنسان والحيوان ، ليصل إلى نفيها عن الله فيقول :
( إن معنى الإرادة في الحيوان ، هي الشهوة الباعثة على الحركة ، وهي في الحيوان
والإنسان عارضة لتمام ما ينقصهما في ذاتهما
والبارى سبحانه وتعالى محال أن يكون عنده شهوة لمكان شيء ينقصه في ذاته ،
حمى تكون سبباً للحركة والفعل
إما فی نفسه ، و إما فی غیره
فكيف يتخيل إرادة أزلية هي سبب لفعل محدث، من غير أن تزيد الشهوة في
دقت الفما ؟

أو كيف يَتخيل (رادة وشهوة حالهما قبل الفعل ، وفيوقت الفعل، وبعد الفعل ،

وْلِيْضًا الشهوة من حيث هي ، سبب للحركة ، والحركة لاتوجد إلا في جسم

حال واحدة ، دون أن يلحقها تغير

قالشهوة لا توجد إلا فيجسم ؛ فإذن ليس معنى الإرادة في الأول عند الفلاسقة إلا أن فعله صادر عن علم

فالعلم من جهة ما هو علم بالفبدين تمكن أن يصدر عنه كل واحد منهما ، وبصدور الأفضل من الضدين ، دون الأخس ، عن العالم بهما ، يسمى العالم فاضلا

وللملك يقولون فى البارى سبحانه وتعالى • إن الأخص به ثلاث صفات، وهى كونه :

عالمًا ، فاضلا ، قادراً .

ويقولون : « إن مشيئته جارية فى الموجودات بحسب علمه ، وإن قدرته لا تنقص عن مشيئته ، كما تنقص فى البشر ) . . . . . . . . .

ابن رشد يقرر (أن الصنائع البرمانية أشبه شيء بالصنائع العملية ؛ وذلك أنه كما أن ليس يمكن من كان من غير أهل الصناعة أن يفعل فعل الصناعة ؟ كلمك ليس يمكن من لم يتعلم صناعة البرهان ؛ أن يفعل فعل صناعة البرهان ، وهو البرمان بعينه

بل هذه الصناعة أحرى بذلك من سائر الصنائم

وإنما خالف القول في هذا ، العمل ؛ لأن الصل هو فعل واحد ، فلا يصدر ضرورة إلا عن صاحب الصناعة

وأصناف الأقاويل كثيرة فيها برهانية وفير برهانية

وغير البرهانية ، لما كانت تتأتى بغير صناعة ، ظن بالأقاويل البرهانية ، لما أنها تتأتى بغير صناعة ؛ وذلك غلط كبير ) . . . . . . . .

ابن رشد يسجل فى كتابه و تهافت التهافت ا أن كل ما جاء فيه ليس قولا برهانيًّا . يقول (كل ما وضعناه فى هذا الكتاب ، فليس هو قولا صناعيًّا برهانيًّا ، وإنما هو أقوال غير صناعية ، بعضها : أشد إقناعاً من بعض) . . . ابن رشد يقرر أنه (ليس كل ما سكت عنه الشرع يجب أن يفحص عنه ويعسرح المجمهور به

وذلك أنه كما أن الطبيب إنما يفحص من أمر الصحة ، على القدرالذي يوافق الأصحاء في حفظ صحتهم ، وللرضي في إزالة مرضهم كذلك الأمر فى صاحبالشرع ؛ فإنه إنما يعرف الجمهور من الأمور مقدار ما تحصل به سعادتهم ) ابن رشد يوضعهما ينبغى أن يفعل مع من يخوض فى مسائل نظرية سكت عنها الشرع ، فيقول ( والسائل من المتخاصمين فى أمثال هذه الأشياء ليس يخلو :

إما أن يكون من أهل البرهان .

أولا يكون . فإن كان من أهل البرهان ، تكلم معه على طريقة البرهان ، وعرف أن هذا النحو من التكلم هو خاص بأهل البرهان وعرف بالمواضع التي نبه الشرع أهل هذا الجنس من العلم على ما أدى إليه البرهان وإن لم يكن من أهل البرهان فلا يخلو :

> إما أن يكون مؤمناً بالشرع . أو كاقراً .

فإن كان ملهمتًا ، عرف أن التكلم في مثل هذه الأشياء ، حرام بالشرع وإن كان كافراً ، لم يبعد على أهل البرهان معاقدته ، بالحجج القاطعة له وكال منذ أن يك نسطال مدار بالأجازة في كاد هو تراس بالحجة القاطعة له

هكذا ينبغى أن يكون حال صاحب البرهان فى كل شريعة ، وبخاصة شريعتنا هذه الإنحية التى ما من مسكوت عنه فيها ، من الأمور العلمية إلا وقد نبه الشرع على ما يؤدى إليه البرهان فيها ، وسكت عنها فى التعليم العام) . . . .

الأول : أن الأول موجود لا في مادة؛ وكل موجود لا في مادة ، فهو حقل عض فجميع المقولات مكشوقة له ؛ فإن المانع عن دوك الأشياء كلها التعلق بالمادة ، والاشتغال بها

لما حكى الغزالى الطريق الأول الذي أثبت به ابن سينا العلم لله ، كرعليه بالنقض والإبطال، فقال ( قولكم: ﴿ الأول موجود لا في مادة ؛ إنْ كان المغي به أنه ليس بجسم ، ولا منطبع في جسم ، بل هو قائم بنفسه، من غير تحيز واختصاص بجهة ، فهو مسلم فيبتى قولكم : وما هذه صفته فهو عقل مجرد فاذا تعنونُ بالعقل ؟ إن عنيم به ما يعقل سائر الأشياء فهذا نفس المطلوب، وموضع النزاع ؛ فكيف أخذته في مقدمة قياس المطلوب ؟ وإن عنيت به غيره ، وهو أنه يعقل نفسه ، فربما يسلم لكم إخوانكم من الفلاسفة ذلك، ولكن يرجع حاصله ، إلى أن ما يعقل نفسه يعقل غيره فيقال : ولم ادهيت هذا ، وليس ذلك بضروري ؟ وقد انفرد به ابن سينا عن سائر الفلاسفة ، فكيف تدعيه ضروريًا ؟ وإن كان نظريًّا ، فما البرهان عليه ؟ فإن قيل : لأن المانع من درك الأشياء المادة ، ولا مادة فنقول : نسلم أنه مانع ، ولا نسلم أنه المانع فقط . وينتظم قياسهم على شكل القياس الشرطَى ، وهو أن يقال : إن كان هذا في المادة فهو لا يعقل الأشباء ولكنه ليس في المادة فإذن : يحقل الأشياء فهذه استثناء نقيض المقدم ، واستثناء نقيض المقدم غير منتج بالاتفاق ) ابن رشد يوضح ما في كلام الغزالي السابق من الاختلال ابن رشد يوضح شرط القياس الشرطي . . الغزالى يوضح الفن الثانى ـــ انظر الفن الأول فىالفقرة رقم ( ٦٥٢ ــ الذى أثبت به ابن سينا علم الله ، فيقول (الفن الثاني: إذا وجب كُون الفاعل عالمًا بالاتفاق ، فالكل عندنا من فعل الله إ . الغزالى يرد على الفن الثانى ــ انظر الفقرة السابقة ــ فيقول : ﴿ وَالْجُوابِ مَنْ وَجَهِينَ : أحدهما : أنَّ القعل قسيان : إرادى كفعل الحيوان . وطبيعي كفعل الشمس في الإضاءة

يرودي تعلق بسيون . وحييتى على مستعمل بيء صاده و إنجا يلزم العلم بالفعل ، في الفعل الإرادى ، كما في الصناهات البشرية . وأما الفعل الطبيعى فلا، وصنائكم أن اقد تعالى ، فعل العالم بطريق النروم عن ذاته ، بالطبع والاضطرار ، لا يطريق الإرادة والاختيار) ابن رشد يناقش الغزالي للملكور في الفقرة السابقة قائلا : (استفتح هذا الفصل بأن حكى عن الفلاسفة شيئًا شنيعًا ، وهو أن البارى سبحانه وتعالى ليس له إرادة ، لا في الحادثات ، ولا في الكل ؛ لكون فعله صادراً عن ذاته ضرورة ، كصدور الضوء عن الشمس . . . والفلاسفة :

لا ينفون الإرادة عن الباري سبحانه وتعالى

ولا يثبتون له الإرادة البشرية ؛ لأن الإرادة البشرية ، إنما هي لوجوه نقص فى المريد ، وانفعال عن المراد ؛ فإذا وجد له المراد تم النقص ،

وارتفع ذلك الانفعال المسمى إرادة

وإنما بثبتون له الإرادة بمعنى أن الأفعال العمادرة عندهى صادرة عن علم . وكل ما صدر عن علم وإرادة الفاعل ، لا ضروريًّا طبيعيًّا ؛ إذ ليس يلزم عن طبيعة العلم ، صدور الفعل عنه ، كما حكى هو عن الفلاسفة ؛ لأنا إذا قلنا : إنهيلم الفيدين ، لزم أن يصدر عنه الضدان معا قصدور أحد الفيدين عنه ، يدل على صفة زائدة على العلم ، وهي : الإرادة

هكذا ينبغى أن يفهم ثبوت الإوادة فى الأول ، عند الفلاسفة ، فهو صندهم عالم ، مريد ، عن طمه ، ضرورة ) . . . . . . .

ابن رشد يوضح معى الإرادة في الإنسان والحيوان، والإله فيقول ( الإرادة في الحيوان والإله فيقول ( الإرادة في الحيوان والإنسان ، انفعال لاحق لهما عن المراد، فهي معاولة عنه ، قلا يفهم من معني الإرادة إلا صدور و الفعل مقرفًا بالعلم ؛ فإن العلم كما قلنا بالضدين ، ففي العلم الأول بوجه ما ، علم بالضدين ، ففعله أحد الضدين دليل على أن ههنا صفة أخرى ، وهي التي تسمى إرادة )

الغزالى يتابع بيان عجز الفلاسفة عن إثبات العلم لله فيقول (الرجه الثانى—انظر الفقرة رقم (٦٦١) — أنا نسلم أن صدور الشىء عن الفاحل يقتضى العلم بالصادر وعندهم قعل انف تعالى واحد، وهو المعلول الذى هو عقل بسيط فينبغى أن لا يكون عالماً إلا به الصفحة

```
والمعلول الأول يكون عالمًا أيضًا بما صدر منه فقط؛ فإن الكل لم
                         يوجد من أفله تعالى دفعة ، بل بالوسائط ، والتولد واللزوم )
       ابن رشد يرد علىالغزالي، ويوضح أن أصول الفلاسفة تتأدى إلى إثبات العلم للصنائع،
       فيقول ( إن الفاعلالذي علمه في غاية اليّام، يعلم ما صدر عما صدر منه، وما
        صدر من ذلك الصادر ، إلى آخر ما صدر فإن كان الأول في غاية العلم ،
       فيجب أن يكون عالمًا بكل ما صدرعنه ، بوساطة ، أو بغير وساطة ، وليس
       يلزم أن يكون علمه من جنس علمنا؛ لأن علمنا ناقص ومتأخر عن المعلوم .
        معارضة المفعول بالشنيع لاتفيد في المناظرة . . . . . . .
       الفلاسفة لم ينفوا الإرادة عن الواجب، وإنما نفوا الجزء الناقص منها فقط انظر
       الفقرتين ( ٦٦٤ ) ، ( ١٦٥ مكررة ) . . . . . . . .
       للغزالى يتابع بيان عجز الفلاسفة عن إثباتالعلم لله فيقول ( بم تنكرون على من قال
       من الفلاسفة : إن العلم ليس بزيادة شرف ؛ فإن العلم إنما احتاج إليه غير
                                                        الواجب ليستفيد كمالا
                                            وأما ذات الله فستغنية عن التكميل
       وهذا كما قلت فى السمع والبصر ، وفى العلم بالجزئيات الداخلة تحت الزمان
       فإنك وافقت ساثر الفلاسفة بأن الله ثعالى منزه عنه ... ولم يكن في سلب ذلك
                هنه نقصان ، بل هو كمال ، وإنما النقصان في الحواس والحاجة إليها
       فإذا كنا نعرف الحوادثكلها ، وندرك المحسوسات كلها ، والأول لا يعرف شيثًا
              من الجزئيات ، ولا يدرك شيئًا من المحسومات، ولا يكون ذلك نقصانًا
       فالعلم بالكليات العقلية أيضاً يجوز أن يثبت لغيره ، ولا يثبت له ، ولا يكون
                                                              ذلك تقصاناً)
      . . . . . . . . .
      ابن رشد يرد على كلام الغزالي في الفقرة السابقة فيقول (هي حجة من يقول : إنه .
                                لا يعرف إلا ذاته ، وقد حكينا مذهب الجمع في
           الجمع بين قولم : إنه لا يعرف إلا ذاته ، وإنه يعرف جميع الموجودات )
       ابن رشد محكى عن مشاهير الفلاسفة أنهم يقولون (إن البارى سبحانه وتعالى هو
                                                          الموجودات كلها)
        ابن رشد يوافق على أن ابن سينا ينكر علم الله علمه بالجزئيات ويعيب عليه ذلك ،
                       وإذن فالغزالي على حق حين ينسب إلى ابن سينا القول بذلك
تهافته إلتهافت حرا
```

# المسألة الثانية عشرة

# فى تعجيزهم عن إقامة الدليل عن أن الأول يعرف ذاته

ي تعجيرهم عن إقامه الدنين عن أو أو أول يعرف دامه
الغزالى يقرر عجز الفلاسفةعن إثبات علم اقد بنفسه فيقول : (المسلمون لما عرفوا حدوث
العالم بإرادته، استدلوا بالإرادة على العلم ، ثم بالإرادة والعلم جميعًا على الحياة ،
ثم بالحياة على أن كل حي يشعر بنفسه ، وهوحي، فيعرفُ أيضنًا ذاته
فكان هذا أيضاً منهجاً معقولا في غايّة المتانة
فأما أنتم فإذا نفيتم الإرادة والإحداث وزعمتم أن ما يصدرعنه ، يصدربلزوم
على سبيل الضرررة والطبع ؛ فأى بعد فى أن تكون ذاته ذاتًا من شأنها أن
يوجد منه المعلول الأول فقط، ثم يلزم المعلول الأول ، المعلول الثانى ؛ إلى تمام
ترتيب الموجودات
ولكنه مع ذلك لا يشعر بذائه
ابن رشد يرد على ما ذهب إليه الغزالى فى الفقرة السابقة فيقول ( من أعجب   .
الأشياء دعواه أن حدوث العالم يلزم عنه أن يكون عن إرادة، والحوادث نجدها
تحدث عن الطبيعة ، وعن الإرادة ، وعن الاتفاق)
الموجودات تصدر عن الله بجهة هي أعلى من الإرادة والطبع
ابن رشد يقيم الدليل على ثبوث الإرادة قه ـــ انظر الفقرات رقم (٦٦٤) ، (٦٦٥
مکرن ) ، (۱۲۲)
المعانى التي تقع تحت كلمة و الطبع و عند الفلاسفة
أبن رشد يعطى الحق للغزالي في رده على ابن سينا في علم الله بالجزئيات
ابن رشد يقرر (أن القوم إنما فراوا من أن يصفوه بالسمع والبصر ، لأنه يلزم عن
وصِقه بهما ، أن يكون ذا نفس
و إنما وصف نفسه فى الشرع بالسمع والبصر ، تنبيهاً على أنه سبحانه لا يفوته
نوع من أنواع العلوم ، والمعرفة ، ولم يمكن تعريف هذا المعنى للجمهور إلا

### المسألة الثالثة عشرة

فى إيطال قولهم : إن الله ــ تعالى عن قولهم ـــ لا يعرف الجزئيات المنقسمة بانقسام الزمان ، إلى الكائن ، وما كان ، وما يكون

الغزالى يحكى عن الفلاسفة أنهم اتفقوا على ما هو وارد فىترجمة المسألة الثالثة عشرة ، فيقول : (إن من ذهب منهم إلى أنه لايعلم إلا نفسه ، فلا يخي هذا من مذهبه ، ومن ذهب إلى أنه يعلم غيره ، وهو الذي اختاره ابن سينا ، فقد رعم أنه يعلم الأشياء علماً كليًّا ، لا يدخل تحت الزمان ، ولايختلف بالماضي ، والمستقبل ، والآن ، ومع ذلك زعم أنه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السيموات ولا فى الأرض ؛ لأنه يعلم الجزئيات بنوع كلى) للغزالى يوضح مذهب ابن سينا فى كيفية علم الله ، بالكليات، دون الحزثيات الغزالى يبين الآثار السيئة المترتبة على قول ابن سينا: إن الله لا يعلم الحزثيات . الغزالى يرد على ابن سينا النافي لعلم الله بالجزئيات فيقول ( بم تنكرون على من يقول : إن الله تعالى له علم واحد ، بوجود الكسوف،مثلاً في وقت معين وذلك العلم قبل وجوده ، علم بأنه سيكون ، وهو بعينه عند الوجود، علم بالكون . وهو بعينه بعد الانجلاء علم بالانقضاء وأن هذه الاختلافات ترجع إلى إضافات لا توجب تبدلاني ذات العلم ، قلا توجب تغيراً في ذات العالم) . . الغزالى يعيب على الفلاسفةنفيهم العلم بالجزئيات،خشية تعدد العلم وتغيره مع تجويزهم العلم بالكليات وهي أيضاً متُعددة ، فيقول (الأنواع والأجناس والعوارض الكلية ، لا نهاية لها ، وهي مختلفة ، فالعلوم محتلفة ، فكيف تنطوي تحت علم واحد ؟ ثم ذلك العلم هو ذات العالم من غير مزيد عليه ؟ ثم ليت شعرى ! كيف يستجير العاقل من نفسه أن يحيل الاتحاد في العلم بالشيء الواحد ، المنقسمة أحواله إلى : الماضي ، والمستقبل ، والآن ولا يحيل الاتحاد في العلم المتعلق بجميع الأجناس والأنواع المختلفة ؟ والاختلاف والتباعد بين الأجناس والأنواع المتباعدة ، أشد من الاختلاف الواقع بين أحوال

V11

الشيء الواحد ، المنقسم بانقسام الزمان
فإذا لم يوجب ذلك تعددًا واختلافًا .
فكيف يوجب هذا تعدداً واختلافاً ؟
ابن رشد يرد على تشنيع الغزالي على ابن سينا بسبب نفيه علم الله بالجزئيات فيقول
(الأصل في هذه المشاغبة تشبيه علم الخالق سبحانه بعلم الإنسان وقياس أحدهما
على الآخر ﴾
الحققون من الفلاسفة لا يصفون علم الله بالموجودات ، لا بالكلية
ولا بالجزئية
ابن رشد يشرح قضية و أن الله لا يعلم إلا ذاته ــ انظر فيا سبق الفقرات رقم ٦٧٥ ،
-1/18
الغزالى يسوق اعتراضه الثانى على القلاسفة بخصوص نفيهم علم الله بالجزئيات
– ا نظر الاعتراض الأول في الفقرة رقم (٣٩٠) – فيقول (ما المَّانع على أصلكم
من أن يعلم هذه الأمور الجزئية ، وإن كأن يتغير ؟ وهلا اعتقدتم أن هذا النوع من
التغير لا يستحيل عليه ، كما ذهب جهم من المعتزلة ، إلى أن علومه بالحوادث-حادثة
وكما اعتقد الكرامية من هند آخرهم ، أنه محل للحوادث، ولم ينكر جماهير أهل الحق
عليهم إلا من حيث إن المتغير لا يُخلو عن التغير ، وما لا يخلوعن التغير والحوادث
فهو حادث ، وليس بقديم
وأَمَّا أَنْهُ فَدَهْبِكُمْ أَنْ الْعَالَمْ قَدْيُمْ وَأَنَّهُ لا يَخْلُو عَنْ الْتَغْيَر
فَإِذَا صَلَّمْ قَدَيَّكُمْ مَتَغِيرًا ، فلا مانع لكم من هذا الاعتقاد )
المنافل والأنام المادون المادالة المادا
ابن رسد بعرف آن من اسوادت ما سور باستهم
ابن رشد يعترف أن من الحوادث ما يحل بالقديم

### المسألة الرابعة عشرة

فى تعجيزهم عن إقامة الدليل على أن السماء حيوان مطبع لله تبارك، وتعالى بحركته الدورية

الغزالى يحكى رأى الفلاسفة فى السياء ، فيقول ( قالوا : إن السياء حيوان ، وإن لها نفساً نسبتها إلى مذن السياء ، كنسبة نفوسنا إلى أبداننا . وكما أن أبداننا تتحرك بالإرادة نحو أعراضها بتحريك النفس فكذا السموات

VY4

وإن غرض السموات بحركتها اللـاتية عبادة رب العالمين )
لغزائی یعرض علی رأی الفلاصفة— انظر الفقرة ( ۷۱۲) — فی حرکة السیاء فیتول ( الاعتراض : أنا نقرر ثلاثة احیالات سوی،مذهبکم لا برهان علی بطلانها
الأولى: أن تقدر حركة السياء قهراً لجسم آخر مريد لحركتها ، وذلك الجسم
المتحرك ، لا يكون كرة ، ولا يكون عيطاً فلايكون سهاء ، فيبطل قولم : إن
حركة السهاء إرادية ، وإن السهاء حيوان )
ابن رشد يرد علىالاحيّال الأول الذي أبطل به الغزالي رأى الفلاسفة في السياء ـــ انظر
الفقرة رقم (٧١٩) — فيقول (هذا باطل ؛ لأنه تبين عندهم أنه ليس خارج
السياء جسم آخر ، ولا يمكن أن يكون داخل السياء
وهلما الجُسم إن حرك ، فلابد أن يتحرك ، ويعود السؤال)
الغزالى يصور الاحيّال الثانى ـــ انظر الاحيّال الأول فى الفقرة رقم (٢١٩) فيقول
( الحركة قسرية ومبدؤ إرادة الله تعالى؛ فإنا نقول : أحركة الجسم إلى أسفل قسرية
تحدث بخلق الله تعالى الحركة فيه . وكذلك القول في سائر حركات الأجسام التي
ليست حيوانية )
ابن رشديرد على الاحمّال الثانى ـــ انظر الفقرة رقم (٧٢٠) ـــ فيقول (أماأن الحجر
يتحرك إلى أسفل بصفة فيه مخلوقة ، والنار ألى فوقى ، والصفتان متضادتان ،
فأمر معروف بنفسه والمكابرة فيه قحة
وأكبر من ذلك أن يقال: إن الإرادة الأزلية تحدث الحركة فيها دائمًا من غير فعل
يفعله المريد فيه ، وإن ذلك ليس مغروزًا فيطبيعته ، وإنها تسمى قسرًا لأنه
لوكان ذلك كذلك، لم يكن للأشياء طبيعة أصلا، ولا حقيقة ولاحد ؛ لأنه من
المعروف بنفسه ، أنه إنما اختلفت طبائع الأشياء ، وحدودها، من قبل اختلاف
أفعالها ، كما هومن المعروف بنفسه أن كل-حركة قسرية لجسم، فإنما تكون عن جسم
من خارج ، فلا معنى لهذا القول )
الغزالي يذكر الاحيال الثالث- انظر الفقرتين رقم (٧١٩) ، (٧٢٠) - فيقول
( نسلم أن السهاء اختصت بصفة، ثلك الصفة مبذأ الحركة ، كما اعتقدوه في هوي
الحجر إلى أسقل ، إلا أنه لا تشعر به ، كالحجر ) . • • •
ابن رشد يُرد على الاحتمال الثالث ــانظر الفقرة (٧٢٢) ــ فيقول (أما العناد
الثالث ، فيه رحي عيى الطبع ، الثال

### المسألة الحامسة عشرة في إيطال ما ذكروه من الغرض المحرك للسهاء

للغزالي يمكي رأى الفلاسفة في الغرض المحرك السهاء ، فيقول (قالوا: إن السهاء حيوان مطيع لله تعالى بحركته ، ومتقرب ؛ لأن كل حركة بالإرادة ، فهي لغرض . . . ثم التقرب إلى الله تعالى ليس معناه طلب الرضا ، والحارون السخط ؛ فإن الله تعالى يتقدس عن السخط والرضا . وإن أطلق أحد هذه الألفاظ، فعلى سبيل الهجاز ) . . ابِن رشد يعقب على الغزالي \_ انظر الفقرة رقم (٧٣٠) \_ فيقول (كل ما حكاه عن الفلاسفة، فهومذهبهم، أولازم مذهبهم ، أو يمكن أن ينزل القول فيه على مذهبهم إلا ما حكاه من أن السهاء تطلب بحركتها الأوضاع الجزئية التي لا تتناهى ؛ فإنْ ما لا نهاية له غير مطلوب ، إذكان غير موصول إليه ، ولم يقله أحد إلا ابن سينا ) الغزال يرد على رأى الفلاسفة في الغرض المحرك للسهاء ــ انظر الفقرة رقم (٧٣٠) ــ فيقول (إن طلب الاستكمال بالكون في كل أين يمكن أن يكون له ، حماقة لا طاعة ، وما هذا إلا كإنسان لم يكن له شغل ، وكنى المثونة في شهواته وحاجاته ، فقام وهو يدور في بلد ، ويزعم أنهيتقرب إلى الله تعالى، وأنه يستكمل بأن يحصل لنفسه الكون في كل مكان أمكن ) . . . . . كان أمكن ا ابن رشد يرد على الغزالى الفقرة رقم (٧٣٠) فيقول (قد تغلن أن هذا الكلام لسخفه يصدر عن أحد رجلين إما رجل جاهل ، وإما رجل شرير وأبو حامد مبرأ عن هاتين|لصفتين ولكن قد يصدر من غير الجاهل قول جاهلي ، ومن غير الشرير قول شريرى على جهة الندور ؛ ولكن يدل هذا على قصورالبشر فيها يعرض لهمِ من الفلتات ) . . . . . . . . . . الغزالي يتابع تفنيد ما ذكره الفلاسفة من الغرض المحرك للسهاء ـــ انظر الفقرة (٧٣٠) ـــ فيقول (ما ذكرتموه من الغرض حاصل بالحركة المغربية ، فلم كانت الحركة الأولى مشرقية ؟ وهلا كانت حركات الكل إلى جهة واحدة ؟ فإن كان في اختلافها غرض، فهلا اختلفت بالعكس ، فكانت التي مشرقية مغربية ، والتي هي مغربية ، مشرقية ؛ فإن كل ما ذكرتموه ، من حصول الحوادث باختلاف الحركات من

VEE

المشحة

التثليثات والتسديسات، وغيرها ، يحصل بعكسه وكذا ما ذكريه من استيفاء الأوضاع والأيون

### المسألة السادسة عشرة

فى إبطال قولم : إن نفوس السموات مطلمة على جميع الجزيات الحادثة في هذا العالم ، وإن المراد بالقوح المفوظ ، نفوس السموات ، وإن التقاش جزئيات العالم فيها يضاهى انتقاش الحفوظات فى القوة الحافظة المودمة فى دماغ الإنسان ؟ لاأنه جسم عريض صلب ، مكتوب عليه الأشياء ، كا يكب الصبيان على اللوح ؟ لأن تلك الكتابة تستدمى كثرتها الساح المكتوب عليه ، وإذا لم يكن المكتوب نهاية ، لم يكن للمكتوب عليه ، ولا يتصور جسم لا نهاية له ، ولا يمكن خطوط لا نهاية لما على جسم ، ولا يمكن تعريف المياء لا نهاية لما ولمي معلودة . . .

الغزالى يصور مذهب الفلاسفة فى اطلاع نفوس الساوات على ما يقع فى الكون فيقول ( وقد زعموا أن الملائكة الساويةهى نفوس السموات وأن الملائكةالكروبيين المقريين هى العقول المجردةالتي هى جواهر قائمة بأنفسها لا تتحيز ولا تتصرف فى الأجسام . وأن هذه الصور الجزئية تفيض على التغوس الساوية منها ، وهى أشرف من الملائكة الساوية ؛ لأنها مفيدة وتلك مستفيذة ، والفيد أشرف من المستفيد والنزاع فيهذه المسألة يخالف النزاع فيها قبلها ؛ فإن ما ذكروه من قبل ليس محالا ؛ إذ منتهاه كون السياء حيوانـًا متحركــًا لغرض ، وهو ممكن

ابن رشد يعقب على ما حكاه الغزالى ونقده فى الفقرة رقم (٧٤٥) ، فيقول (هذا الذى حكاه الغزالى ، لم يقله أحد من الفلاسفة فى علمى إلا ابن سينا ، أعنى أن الأجرام السهاوية تتخيل ، فضلا على أن تتخيل خيالات لا نهاية لها

والإسكندر يصرح فى مقالته المسهاة و مبادئ الكل ، : أن هذه الأجرام ليست متخيلة ؛ لأن الحيال إنما كان فى الحيوان ، من أجل السلامة . وهذه الأجرام لا تخاف الفساد ، فالحيالات فى حقها باطلة

وكذلك الحواس ، ولو كانت لها خيالات، لكان لها حواس ؛ لأن الحواس شرط في الخيالات، فكل متخيل حساس ضرورة، وليس يتعكس) . . . .

الغزلل يحكى دليل الفلاسفة على أن نفوس السموات تحيط علماً بالجزئيات التي لا نهاية لها . فيقول رواستدلوا بأن قالوا: إن الحركة الدورية إرادية، والإرادة تتبع المراد، والمراد الكلي لا تتجه إليه إلا إراذة كلية . والإرادة الكلية لا يصدر عنها شيء ، فإن كل موجود بالفعل معين جزئي

والإرادة الكليةنسبتها إلى آحادالجزئيات على وتيرة واحدة ، فلا يصدر عنها شي مجزئي ، بل لا بد من إرادة جزئية للحركة الممينة ، ومهما كان الفلك تصور لجزئيات الحركات وإحاطةبها ، أحاط لا محالة بما يلزم عنها

فإذن الأسباب والمسبات ترتقى في سلسلتها إلى الخركات الجزئية السهاوية فالمتصور الدحركات متصور العارفية ، ولوازم لوازمها ، إلى آخر السلسلة : ولحله يطلع على ما يحدث ؛ فإن كل ما سيحدث فحديثة وحديث واجب عن علته ، فمهما تحققت الملة تحقق المعلول وتمن إنما لا نعلم ما يقع في المستقبل ؛ لأنا لا نعلم جميع أسبابها ولو علمنا جميع الأسباب ، لعلمنا المسببات

ولهذا زعموا أن النائم يرى فى نوبه ما يكون فى المستقبل ، وذلك باتصاله باللوح المحفوظ ومطالعته

وزعموا أن الاتصال بتلك النفوس مبذول ؛ إذ ليس ثم حجاب ، ولكنا في يقظتنا مشغولين بما تورده الحواس والشهوات علينا

344	
العبقحة	
	وزعموا أن النبي المصطفى يطلع على الغيب بهذا الطريق، إلا أن القوة النفسية النبوية
	قد تقوى قوة لا تستغرقها الحواس الظاهرة فلاجرم يرى فى اليقظة ما يراه غيره
	ق المنام)
	أبن رشد يعقب على ما صور به الغزالى وجهة نظر الفلاسفة فى كيفية إحاطة
	السهاوات بجميع الأحداث والوقائع - انظر الفقرة) رقم (٧٤٧) - فيقول (قد
	قلنا : إن هذا الرأى ما نعلم أحداً قال به إلا ابن سينا
	وأما الدليل الذي حكاه عنه فهو واهى المقدمات، وإن كانت مقنعة جدلية )
	سبب الرؤية عند ابن سينا وعند القدماء
	الغزالي يرد على ما حكاه عن ابن سيتا من كيفية علم السموات بما يحدث في الكوني ،
	كيفية علم النبي صلى الله عليه وصلم بالقيب إلخ- انظر الفقرة رقم (٧٤٧) -
	فيقول (والحواب أن نقول : بم تنكرون على من يقول : إن النبي صلى الله عليه
	وسلم يعرف الغيب بتعريف الله تعالى على سبيل الابتداء؟
	وكذا من يرى فى المنام ، فإنما يعرفه بتعريف الله تعالى)
	ابن رشد يعترض على الغزالي في إدخاله ضمن النقاش العقلي الفلسني ، مقدمات
	سمية
	رأى ابن رشد فى موقف كل من العقل والشرع من صاحبه
	الغزالى ينقد رأى الفلاسفة الذى تصوره العبارة التالية (إنه إذا تصورت الحركات الجزئية
	تصور أيضاً توابعها ولوازمها) قائلا : (هذا هوس محض ، كقول القائل : إن
	الإنسان إذا تحرك وعرف حركته ، ينبغي أن يعرفما يلزم من حركته ، من موازاة
	ومجاورة ، وهو نسبته إلى الأجسام التي فوقه وثمته ومن جوانبه
	وأنه إذا مشى في شمس ينبغي أن يعلم المواضع التي يقع عليها ظله . والمواضع التي
	لا يقع ، وما يحصل من ظله من البرودة بقطع الشعاع فى تلك المواضع ﴾
	ثُّم يرد الغزالى على هذا قاثلا (علي أنا نقول : هذه الجزئيات المفصلة المعلومة لنفس
	الفلك : هل هي الموجودة في الحال ؟ أو ينضاف إليها ما يتوقف عليه كونها في الاستقبال ؟
	فإن قصرتموه على الموجود في الحال . بطل اطلاعه على النيب، واطلاع الأنبياء
	عليهم الصلاة والسلام في اليقظة ، وسائر الحلق في النوم ، على ما سيكون في
	الاستقبال بواسطته
	وإذا تعدى إلى المستقبل ، لم يكن له آخر . فكيف يعرف تفصيل الجزئيات في

н	
	الاستقبال إلى غير نهاية ؟
	وكيف يجتمع فى نفس مخلوق ، فى حالة واحدة ، من غير تعاقب ، علوم جزئية
	مفصلة لا نهاية لأعداها ، ولاغاية لآحادها ، ومن لا يشهد له عقله باستحالة
	ذلك ، فلييأس من حقله )
	ابن ريثه يرد على الغزالى ما استشكل به قضية إحاطة نفوس السموات بالعلوم
	كلها - انظر الفقرة السابقة رقم (١٧٠) - قائلا: - (أما استبعاده أن يكون
	ههنا عقل برىء عن المادة ، يعفُّل الأشياء بلوازمها الذائية، على جهة الحصر لها ،
	فليسى امتناعه من الأمور المعروفة بأنفسها
	ولا أيضاً وجوب وجوده من الأمور المعروفة بأنفسها .
	لكن القوم أعنى الفلاصفة يزعمون أنه قد قام البرهان عندهم ، على وجود عقل
	بهذه الصفة )
	الطبيعيات
	يقول الغزالي : وإنما نخالفهم من جملة هذه العلوم في أربع مسائل
	المسألة الأولى: ( هي حكمهم بأن هذا الاقران المشاهد في الوجود بين الأسباب
	وللسبيات ، اقتران تلازم بالضرورة ، وليس في المقدور ، ولا في الإمكان ،
	إيجاد السبب ، دون المسبب ، ولا وجود المسبب دون السبب )
	والثانية : (قولم : إن التفوس الإنسانية جواهر قائمة بأنفسها ، ليست منطبعة في
	الحسم ، وإن معنى الموت ، انقطاع علاقتها عن البدن بانقطاع التدبير ، وإلا
	فهو قائم بنفسه في كل حال
	وزهموا أن ذلك عرف بالبرهان المقلي)
	الثالثة (قولم : إن هذه النفوس يستحيل عليها العدم ، بل هي إذا وجدت فهي
	أبدية سرمدية لا يتصور فنائرها )
	الرابعة : (قولم إن هذه النفوس يستحيل ردها إلى الأجساد)
	الغزالى يوضح سبب مخالفته للفلاسفة في هذه المسائل الأربع ، فيقول :
:	( و إنما لزم النزاع في الأولى ) من حيث إنه يبنى عليها إثبات المعجزات الحارقة مثل:
	قلب العصا ثعبانًا ، وإحياء المرقى ، وشق القمر
	ومن جعل مجارى العادات لازمة لزومًا ضروريًّا ، أحال جميع ذلك)

الصفحة

```
الغزالى يوضح أن الفلاسفة لم تثبت من المعجزات الخارقة للعادات إلا ثلاثة أمور :
                                                      إحداها: في القبة الخيلة
(فإنهم زعموا أنها إذا استولت وقويت ، ولم تستغرقها الحواس ؛ اطلعت على اللوح
                        المحفوظ ، وانطبع فيها صور الجزئيات الكائنة في المستقبل
                                 وذلك في اليقظة للأنبياء ، ولسائر الناس في النوم
                                        فهذه خاصية النبوة للقوة المتخيلة) .
الثانى : خاصية في القوة العقلية النظرية ، وهو راجع إلى قوة الحدس، وهو سرعة الانتقال
 من معلوم إلى معلوم . فرب ذكى إذا ذكر له المدلول تنبه للدليل . . . والناس
                                         هنا متقسمون : فنهم من يتنبه بنفسه
                                                   ومنهم من يتنبه بأدنى تنبيه
                                   ومنهم من لا يدى مع التنبيه إلا بتعب كثير
  فرب نفس مقلسة صافية تشتعل حاساً ، في جميع المقولات وفي أسرع الأوقات
  فهو النبي الذي له معجزة من القوة النظرية ، فلا يحتاج في المعقولات إلى تعلم ،
                               بل كأنه متعلم من نفسه ، وهو الذي وصف بأنه :
     ويكَادُ زَيْتُهَا يُضِيء ، وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ . نُورٌ عَلَى نُور ،
 الثالث : القوة النفسية العملية ، قد تنتهى إلى حد تتأثر بها الطبيعيات وتتسخر ، ومثاله :
أن النفس منا إذا تههمت شيئًا: خدمتها الأعضاء والقوى الني فيها، فتحركت إلى
       الجهة المتخيلة المطلوبة ، حتى إذا توهم شيئًا طيب المذاق ، تحلبت أشداقه
بل إذا مشي على جذع ممدود علىفضاء ، طرفاه على حائطين اشتد توهمه للسقوط ،
                                                  فانفعل الحسم بتوهمه وسقط
فلا يبعد أن تبلغ قوة النفس إلى حد تخدمه القوة الطبيعية في غير بدنه ؛ لأن نفسه
لبست منطبعة في بدنه ، إلا أن له نوع نزوع وشوق إلى تدبيره ، فإذا جازأن
تطيعه أجسام بدنه ، لم يمتنع أن يطيعه غير بدنه ، فيتطلع نفسه إلى هيوب ربح ،
                أو نزول مطر ، أو هجوم صاعقة ، أوتزازل أرض تنخسف بقوم
                                              فهذا هو مذهبهم أبي المعجزات
 ونحن لا ننكر شيئًا مما ذكروه ، وأن ذلك مما يكون للأنبياء، وإنما ننكر اقتصارهم
                               عليه ، ومنعهم قلب العصا ثعبانًا ، وإحياء للوتي
 فلزم الحوض في هذه المسألة لإثبات المعجزات، ولأمر آخر وهو نصرة ما أطبق عليه
```

المسلمون من أن الله تعالى قادر على كل شيء فلنحض فى المقصود) . . . ابن رشد يقرر (أنه ليس القلماء من الفلاسفة فى المعجزة قولى ؟ لأن هذه كانت عندهم من الأشياء التي لا يجب أن يتمرض الفحص عنها ، وتجعل مسائل ؟ فإنها مبادئ الشرائع ، مثل من الشرائع ، مثل من يفحص عن سائر مبادئ الشرائع العامة ، مثل :

هل الله موجود ؟ وهل السعادة موجودة ؟ وهل الفضائل موجودة ؟ والعلة فى ذلك أن هذه مبادئ الأعمال التي يكون بها الإنسان فاضلا، ولا سبيل إلى العلم إلا يعد حصول الفضيلة ، فوجبأن لا يتعرض للفحص عن المبادئ التي توجب الفضيلة قبل حصول الفضيلة .

ابن رشد يوضح رأيه فى للعجزا فيقول ( وأكثر الممكنات فى أنفسها ممتنعة على الإنسان ، فيكون تصاديق أن يأتى بخارق ، هو ممتنع على الإنسان ، ممكن فى نفسه وليس يحتاج فى ذلك أن نفسم أن الأمور الممتنعة فى العقل ممكنة فى حتى الأنبياء وإذا تأملت المعجزات التى صحوحودها، وجدنها من هذا الجنس ، وأبينها فى ذلك كتاب الله العزيز الذى لم يكن كونه خارقاً عن طريق الساح ، كانقلاب المصاحية وإنما ثبت كونه معجزاً بطريق الحس والاعتبار، لكل إنسان وجد، ويوجد إلى يوم القيامة

والذي يقول به الفلماء في أمر الوحى والرؤيا ، إنما هو عن الله تبارك وتعالى ، بتوسط مرجود روحافى ليس بجسم ، وهو واهب العقل الإنسانى عندهم ، وهوالذي تسميه الحذاق منهم ، العقل الفعال ، ورسمى في الشريعة و ملكنًا ») . . .

### المسألة الأولى

من المسائل الطبيعية الأربع التي خالف فيها الغزالي الفلاسفة

قال الغزالى ( الاقتران بين ما يمتقد فى العادة سببًا، وما يعتقدمسببًا، ليس ضروريا عندنا بل كل شيئين ليس هذا ذلك ، ولا ذلك هذا، ولا إثبات أحدهما متضمن لإلبات الآخر ، ولا نفيه متضمن لننى الآخر ، فليس من ضرورة وجود أحدهما ، وجود الآخر ، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر

مثل الرى والشريب ، والشبع والأكل ، والاحتراق ولقاء النار ، والنور وطلوع الشمس ، والموت وجز الرقبة ، والشفاء وشرب الدواء ، وإسهال البطن واستعمال المسهل ، وهلم جراً إلى كل المشاهدات من المقترنات فى الطب ، والنجوم ، والمسناعات ، والحرف

وأن قترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه ، لحلقها على التساوق ، لا لكونه ضروريا فى نفسه غيرقابل للفوت ، بل لتقدير الله تعالى

الغزالى يناقش نظرية السببية فيقول ( وللكلام في هذه المسألة ثلاثة مقامات :

المقام الأولى: أن يدحى الحصم أن فاصل الاحتراق، هو النار فقط، وهو فعل بالطبع لا بالاختيار، فلا يمكنه الكفعا هو في طبعه، بعد ملاقاته لمحل قابل له وهذا مما ننكره، بل نقول: فاصل الاحتراق، هو الله تعالى، فأما النار فهي جماد لا فعل لها.

بلسانه ، لما فى جنانه . وإما منقاد لشبهة سفسطائية عرضت له فى ذلك ، ومن يننى ذلك فليس يقدر أن يعترف أن كل فعل لابد له من فاعل

وأما أن هذه الأسباب مكتفية بنفسها فى الأفعال الصادرة عنها ، أوتم أفعالها بسبب من خارج ، إما مفارق ، وإما غير مفارق ؛ فأمر ليس معروفًا بنفسه ، وهو مما يحتاج إلى يحث وفحص كثير .

وأيضاً فاذا يقولون فى الأسباب الذاتية الى لا يفهم الموجود إلا يفهمها ؟ فإنه من الممروف بنفسه أن للأشياء ذوات وصفات ، هى الى اقتضت الأفعال الخاصة بموجود موجود ، وهى الى من قبلها اختلفت ذوات الأشياء ، وأسماؤها وحدودها فلولم يكن لموجود موجود فعل يخصه ، لم يكن له طبيعة تخصه ، ولولم يكن له طبيعة تخصه ، لما كان له اسم يخصه ولاحد، وكانت الأشياء كلها شيشا واحداً ، ولا شيئا واحداً ، لأن ذلك الواحد يسأل عنه : هل له فعل واحد يخصه . أو انفهال بخصه ؟ أو نسر له ذلك ؟

فإن كان له فعل يخصه ، فهنا أفعال خاصة صادرة عن طبائع خاصة وإن لم يكن لهفعل يخصه واحد، فالراحد ليس بواحد، وإذا ارتفعت طبيعة الواحد ، ارتفعت طبية الموجود ، وإذا ارتفعت طبيعة الموجود لزم العدم وأما هل الأفعال الصادرة عن موجود موجود ، ضرورية القعل فيها شأنه أن يفعل فيه ؟ أوهر ، أكثرية ؟ أوضها امران جميعاً ؟ فعللوب يستحق الفحص عنه

. . .

وأما أن الموجودات المحدثة لها أربعة أسباب : فاعل، ومادة ، وصورة ، وغاية فلنك شىء معروف بنفسه . . . والمتكلمون يعترفون بأن ههنا شروطاً هى ضرورية فى حق المشروط، مثل ما يقولون : إن الحياة شرط فى العلم

وكملشك يعترفون بأن للأشيامحثالق وحدودًا،وأنها ضرورية فى وجود الموجود ؛ ولمدلك يطردون الحكم فى ذلك فى الشاهد والغائب على مثال واحد

وكذلك يفعلون في الجفراهر اللازمة لجموهر الشيء ، وهو الذي يسمونه الدليل ، مثل ما يقولون : إن الإنقان في الموجود يدل على كون الفاعل عاقلا، وكون الموجود مقصوداً به غاية ما ، يدل على أن القاعل له ، عالم به .

والعقل ليس هوشيء أكثر من إدراكه المُوجودات بأسبابها ، وبه يفترق من سائر الفوى المدركة

#### فمن رفع الأسباب ، فقد رفع العقل

. . .

وصناعة المنطق تضع أن ههنا أسبابًا وبسببات ، وأن المعرفة يتلك المسببات لا تكون على اليّام إلا يمعرفة أسبابها فرفع هلـه الأشياء هو مبطل للعلم ، ورفع له

• • •

ومن يضع أنه ولا علم واحد ضرورى ، يلزمه أن لا يكون قوله هذا ضروريا وأما من يسلم أن ههنا أشياء بهذه الصفة ، وأشياء ليست ضرورية ، ويحكم النفس عليها حكمًا ظنيًا ، وتوجم أنها ضرورية ليست ضررية فلا ينكر الفلاسفة ذلك فإن سموا مثل هذا عادة ، جاز ، وإلا فا أدرى ما يريدون باسم العادة ؟ هل يريدون أنها عادة الفاعل ؟ أوعادة الموجودات؟ أوعادتنا عند الحكم على هذه للمجودات؟

ومحال أن يكون فة تعالى عادة ، فإن العادة ملكة يكتسبها الفاعل ترجب تكرر الفعل منه على الأكثر ، والله عز وجل يقول :

وإنما اقترقت المحال فى القبول لاختلاف استعدادها ؛ فإن الحسم الصقيل يقبل شعاع الشمس ويرده حتى يستضىء به موضع آخر ، ويعض الأشياء يلين بالشمس ، ويعضها يتصلب

وإذا كان ذلك كذلك، فهما فرضنا النار بصفتها، وفرضنا قطعتين مَهالثنين لاتقا النار على وتيرة واحدة ، فكيف يتصور أن تحترق إحداهما ! دون الأخرى . وليس ثم اختيار ؟

وعن هذا المعنى أنكروا فوع إبراهيم عليهالسلام فىالنار، مع عدمالأحراق، وبقاء النار ناراً ، وزعموا أن ذلك لا يمكن إلا بسلب الحرارة من النار ، وذلك يخرجها عن كونها ناراً ، أوبقلب إبراهيم عليه السلام ، ورده شبئًا لا يحترق) . . . ابن رشد يتابع نظرية السببية بالتأييد، وينفع احتراض الفزالى عليها، يقول (إن من زعم من الفلاسفة أن هذه الموجودات الحسوسة، ليست فاعلة بعضها في بعض، وإنما الفاعل لها مبدأ من خارج، فهو لا يقدر أن يقول: إن الذي يظهر من فعل بعضا في بعض هو أمر كاذب بالكل، ولكن يقول: إنها تعمل بعضها في بعض، استعداداً لقبولها الصور عن المبدأ الذي من خارج. ولكن لستأهلم أن أحداً قال بهذا من الفلاسفة على الإطلاق، وإنما قالوا ذلك في الصور الجوهرية وأما الأحراض فلا، فإنهم كلهم متفقون على أن الحرارة تفعل حرارة مثلها، وكذلك شائر الكيفيات الأربع

وأما ما نسبة إلى الفلاسفة أن المبادئ المارقة تفعل بالطبع ، لا بالاختيار فلم يقل به أحد يعتد به ، بركل ذى علم ، فاعل عندهم بالاختيار ، لكن لموضع الفضيلة التي هنالك لا يصدر عندهم من الضدين إلاأفضلهما واختيارها ليس لشيء يكمل ذواتها ؛ إذ كان ليس في ذواتها نقص ، بل ليكمل به من الموجودات من في طاعه نقص.

وأما ما نسبه من الأحتراض على معجزة إبراهيم عليه السلام فشىء لم يقله إلاالزفادقة من أهل الإسلام ، فإن الحكماء من الفلاسفةليس يجوز عندهم التكلم ولا الجمدل في مبادئ الشرائع . وفاهل ذلك عندهم محتاج إلى الأدب الشديد

فالذى يجب أن يقال فيها: إن مبادئها هى أمور إلهية تفوق العقول الإنسانية ، فلا بد أن يعترفبها ، مع جهل أسبابها ، ولذلك لا نجد أحداً من القدماء تكلم فى المعجزات ، مع انتشارها وظهورها فى العالم ، لأنها مبادئ تثبيت الشرائع ، والشرائع مبادئ الفضائل) . . . . . . . . . . . . . . .

. وي . الغزالى يناقش نظرية السببية هند الفلاسفة فيقول ؛ (والحواب له مسلكان :

الأول : أن نقول : لا نسلم أن المبادئ ليست تفعل بالاختيار ، وأن الله تعالى لا يفعل بالإرادة

ابن رشد يرد على الغزال ـــ انظر الفقرة السابقة رقم (٧٩٢) ـــ فيقول : ( . . . لا يشك أحد منالفلاسفة فيأن الإحراق الواقع في القطن من المنار،

أَن النارهي الفاعلة له، لكن لا بإطلاق ، بل مَن قبل مبدإ من خارج ، هُو

المقحة '

الغزالى يتابع مناقشة نظرية السببية — انظر القفرة رقم (٧٩٧) — فيقول : ( فإن قيل : هذا يجر إلى ارتكاب عالات شنيمة ، فإنه إذا أنكرتم لزوم المسبات عن أسبابها، وأصيفت إلى ارتكاب عالات شنيمة بي للإرادة منهج نحصوص متعون ، بل أمكن تفتنه وتنوهه ؛ فليجوز كل واحد منا ، أن يكون بين يديه سباع ضارية ، وثيران مشتعلة ، وجبال راسية ، وأهام مستعدة بالأسلحة ، وهو لا يرى كل هذا ولا شيئًا منه ، لأن الله تعالى ليس يخلق الرؤية له والجواب أن تقول : إن ثبت أن الممكن كونه ، لا يجوز أن يخلق للإنسان علم بعلم كرنه، لزم هذه الهالات كلها ونحن لا نشك في هذه العصوره التي أوردتموها ؛ فإن الله تعالى ختل لنا علما
( فإن قبل : هذا يجر إلى ارتكاب عالات شنيمة ، فإنّه إذا أنكرتم لزوم المسبات عن أسبابها، وأُهمية ألم إلى ارتكاب عالات شنيمة بالإدادة منهج غصوص متعين ، بل أسكن تفتنه وتنوهه ، فليجوز كل واحد منا ، أن يكون يين يديه سباع ضارية ، وفيران مشتعلة ، وجبال راسية ، وأصلاء مستعدة بالأسلحة ، وهو لا يرى كل هذا ولا شيئًا منه ، لأن اقد تعالى ليس يخلق الرقية له والجواب أن نقول: إن ثبت أن الممكن كونه ، لا يجوز أن يخلق للإنسان هلم بعدم كونه ، لا يم ملام أكونه ، لا يم ملام أكونه ، لا ملم الما الما الله الله الله الله ال
بل أمكن تفتنه وتنوهه ؛ فليجوز كل واحد منا ، أن يكون يين يديه سباع فمبارية ، وفيران مشتعلة ، وجهال راسية ، وأهداء مستعدة بالأسلحة ، وهو لا يرى كل هذا ولا شيئاً منه ؛ لأن اقله تعالى ليس يخلق الرقية له والحواب أن نقول: إن ثبت أن الممكن كونه ، لا يجوز أن يخلق للإنسان هلم بعدم كونه ، لا يجوز أن يخلق للإنسان هلم بعدم كونه ، لا مرام هذا المحالات كلها
وثيران مشتعلة ، وجهال راسية ، وأهداء مستعدة بالأسلحة ، وهو لا يرى كل هذا ولا شيئًا منه ؛ لأن الله تعالى ليس يخلق الرؤية له والجواب أن تقول: إن ثبت أن الممكن كونه، لا يجوز أن يخلق للإنسان علم بعدم كونه، لزم هذه الهالاث كلها
وثيران مشتعلة ، وجهال راسية ، وأهداء مستعدة بالأسلحة ، وهو لا يرى كل هذا ولا شيئًا منه ؛ لأن الله تعالى ليس يخلق الرؤية له والجواب أن تقول: إن ثبت أن الممكن كونه، لا يجوز أن يخلق للإنسان علم بعدم كونه، لزم هذه الهالاث كلها
والحواب أن نقول: إن ثبت أن الممكن كونه، لا يجوز أن يخلق للإنسان هلم بعدم كونه، لزم هذه المحالات كلها
كونه، لزم هذه الحالات كلها
كونه، لزم هذه الحالات كلها
وَنَعَنَ لَا نَشُكَ فِي هَذَهُ الصَّوْرُهُ الَّتِي أُورَدِّتُمُوهَا ؛ فإنَّ اللَّهُ تَعَالَى خَلَقَ لنا علماً
بأن هذه الممكنات لم يفعلها،ولم نندع أن هذه الأمورواجبة، بل هي ممكنة
يجوز ن تقع، ويجوز أن لا تقع، واستمرار العادة بها مرة بعد أخرى يرسخ
في أذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية ، ترسخا لا تنفك عنه
ابن رشد يرد على الغزالي انظر الفقرة السابقة رقم (٧٩٧) فيقول :
رْ أما إذا سلَّم الفلاسفة أن الأمور المتقابلة في الموجُّودات ممكنة على السواء، وأنها
كذلك مند الفاعل ، وإنما يتخصص أحد المقابلين بإرادة فاعل ليس لإرادته
ضابط يجرى علَّيه ، لا دائمًا ، ولا في الأكثر فكل ما لزم المتكلمين
من الشناعات يلزمهم
وذلك أن العلم اليقيني هو معرفة الشيء على ما هو عليه .
فإذا لم يكن في الوجود إلا إمكان المتقابلين في حق القابل والفاعل؛ فليس ههنا
علم ثابت بشيء أصلا، ولاطرقة عين إذا فرضنا الفاعل بهذه الصفة متسلطاً على
الموجودات) الموجودات
الصادق هو من يعتقد في الشيء أنه على الحال التي هو عليها في الوجود
موضوع تعلق العلم البشرى
ممني المادة
معني الطبيعة
معى الطبيعة
السبب الذي من أجلًه يترجح أحد الأمرين المتقابلين على الآخر

	•	•									معنى الرؤيا
					٠						معنى الوحى
الله ]	1	ألغيب	رُضُ ا	وَالْأَ	ام موات	ر السا	ُ مَنْ وَ	أتعلب	[قُلُ لاَ	: . 16	
. ك	رالسا	فيقول	- (v	44)	ر نرة رقي	- عار الفا	ا انت	السيا	۔ ں۔ لنظ, بة	اقشته	الغزالى يتابع م
لقت	لنار خ	أن ا	ن نسلم	. وهو أ	۔ بات ۔۔	التشنيه	ے علم	 اص مو	بہ 4 الحلا	وق	الثاني :
وته	ن کل	تماثلتا	ا ۽ إذا	بيثهما	، تفرق	تهما ولم	ن أحرة	بمهاثلتا	ا قطئتان	لإقاما	خلقة إذا
٤.	فة النار	نغير صا	إمان	ىرق ا	فلا 4	في النار	، ڈی	أن يلتي	نجوز	ذلك	ولكنا مع
									:ی)	مبغة ا	أو بتغير
دان	كالديا	تط	تتوالد	، ولا	التراب	لِد من	ونات تتو	ن الحيا	جناساً م	رأينا أ-	الغزالى يقول (
			رب)	، والعقر	والحية	نأر ،	، کال	جىيعاً	يتوالد	د. بتولد و	ويتها ما
ب	ل أريا	ي ټوم	، عو	بجالب	ڻب وه	بها غرا	ادات فر	استعدأ	ادي اا	أن م	للغذالي مقدر (
وية	الساا ر	جالقوي	ا إلى مز	النجوم	، وعلم	المدنية	لواهر	اص ا-	علم خو	ے من	الطلسماد
۲.	غصوم	طالعا	لبوالحا	بية ، وط	والأرض	منهد	أشكالا	تخلوا	ئية، فا	المدا	بالخواص
•		•		. (	المالم	رية في	وراً غ	إيهاأه	وأحدثو	لم ،	من الطوا
				•							أصناف اغالا
									م نفيه	ئىء	إثبات ال
								, الأحم	مع ٹو	أعص	إثبات ال
•	٠	•	•	•	٠	•	٠	اواحد	ع تی ا	اثنین و	إثبات الا
•	٠	٠	٠			•	٠	۔ور	نهو مقا	بحال ا	كل ما ليس
			•	•							الملااهب في أ
•	٠		•				آخر ؟	شيئاً	الثىء	مبير	مل يمكن أن
6 4	ك الشي	صفار	ترجد	ن أن	أنه يمك	ا تسلم أ	كن أن	من الم	للاسفة	أن ال	ابن رشد يقرر
آن	يمكن	فإنه	بمثلا ة	ل النار م	اعمثا	عادته	ىرت بە	الى ج	ا التأثير	کون ا	لكن لا إ
نت	إذا د	يحترق	ه آن	ان شأن	وإن	ىنها،	تلذو ا	مرق ما	، ولا	رارة لحا	الح الح
٠	٠	•		•	•	•	•		•		منه النار
					:	، تعالى	سير قوله	في تف	فكلمين	سفة وأبا	اختلاف الفلاه
ن ۴	ارمكي	اً في قرأ	تطفأ	نعلناه نعلناه	و يو وثم	' طين	ِ کلةِمِر	بن سُا	نْسَانَ	نَا ٱلْإ	[ وَلَقَدْخَلَةُ
- 5		-			1	Z"' \	- 19	٠.			-

الصفحة

انظر ما قاله و ديكارت، حول العقل في التأمل الأول من تأملاته

# المسألة الثانية

### من الطبيعيات

ف تمجيزهم : عن إقامة البرهان العقل على أن النفس الإنسانية جوهر روحانى قائم بتفسه ، لا يتحيز ، وليس بجسم ، ولا هو منطبع في الجسم ، ولا هو منطب عنه ، كما أن الله تعالى ليس خارج العالم ، ولا داخل العالم ، ولا داخل العالم ، وكذلك الملائكة عندهم

الصفحة										
										ظاهرة وباطنة
										الحواس الظاهرة خمس
										الحواس الباطنة ثلاث .
										القوى المحركة قسمان .
										النفس العاقلة لها قوتان :
										قوة عالمة ، وقوة عاملة
								على >	(عقل	أی ( عقل نظری ) و ا
	ئريد	(وإنما	يقول:	نسية ف	بائل النا					الغزالى يحدد موضوع النزاع
										أن تعرض على دعواهم
										ولسنا نعثرض اعتراض
	لكنا	له، و	مبلق	شرع م	ِ أن ال	والنثم	الحشر	تفصيل	ن ق	بنقیضه، بل ربما یتبیر
	لة)	م بالأد	نطاليه	قيه قل	الشرع	ئتاء عز	والأستنا	عليه،	العقل	فنكر دعواهم دلالة مجر
۸۲۰	(^	أم (۱۳	غقرة ر	انظر ا	يوان–	سوالح	ي النة	رحه لقو	ن ردد	أبن رشد يعقب على الغزالي و
					ل	الأو	هان	البر		
				2	إنسانيا	س الإ	رد النف	ىلى تج	<b>p</b>	
			:	فيقول	تسانية	س الإ	درد التة	على تج	الأول	الغزالى يصوردليل الفلاسفة
	~	دلاتة	ہا آحا	إن رقيا	عصورا	وهي	انية ،	ں الإنس	النفس	( إن العلوم العقلية تنحل
	1							' ياقسم	بضاً لا	فلا بد آن يكون عملها آ
										وكل جسم فمنقسم
			•	٠	٠		٠		قسم)	فلل أن عله شيء لا ين
	v	لاعتراه	وك (وا	نية فية	الإنسا	النفس	تجرد	ب على	ة الاو	الغزالى ينقض دليل الفلاسف
										على مقامين :
	ميز	فرد مت	جوهر	، العلم	ل:عل	س يقو	اعلى	تنحرون	6	المقام الأول : أن يقال
	•.	*	٠	•	•	•	٠	٠.	. alı	لاينقسم) تقض الفلاسفة لقضية الجوم
			estr Je	:1 *	+ 11 PAR	احق	القدما	ا الأولى عا	ر سر اسفدا	الغزالى يتابع نقضه لدليل الفلا
	بهه	مرة السا	سر اس	په ۱۱	, w 21	سس	400	5-47.		m. Otto

المفحة
رتم ( ۸۲۱ ) — فيقول :
المَقَام الثانى: أن نقول: ما ذكرتموه من أن كل حال في جسم فينبغي أن ينقسم،
باطل عليكم بما تدركه القوة الوهمية من الشاة من هداوةً اللثب؛ فإنها في
حكم شيء واحد لا يتصور تقسيمه ، إذ ليس العداوة بعض ، حتى يقدر إدراك بعضه ،
وزوال بعضه
وقد حصل إدراكها في قوة جسمانية عندكم ؛ فإن أنفس البهائم منطبعة في
الأجسام ، ولا تبقى بعد المرت ، وقد اتفقوا عليه )
كيف وبماذا تدرك الثاة صدارة اللثب و بحث في القرة الوهمية ،
ا يمكن أن تتناقض المعقولات
التهاف والتناقض فى كلام الفلاسفة)
الهزالي يضطر الفلاسفة إلى أن يتخلوا عما قالوه :
أما في النفسي الناطقة
أوفى القرة الرهمية
الغزالى يقررأن الفلاسفة التبس عليهم الأمرفظنوا زأن العلم منطبع فى الجسم انطباع
اللون فى المتلون ، وينقسم كانقسام اللون بانقسام المتلون)
فلعل نسبة العلم إلى محله ، على وجه آخر
ورجوه نسبة الأوصافإلى محلها، ليست محصورة في فن واحد .
ولاهي معلومة التفاصيل لنا علماً نثق به )
الغزالى يخمّ جولته حول دليل الفلاسفة الأول على تنجردالنفس الإنسافية بقوله: ( وعلى
الجملة: لا ينكر أن ما ذكره مما يقوى الظن به ، وإنما ينكر كونه معلوماً علماً
بقينيا
ابن رشد يقرر أن ( علم النفس أغمض وأشرف من أن يدرك بصناعة
الجادل)
ابن رشد ينهم الغزالى بأنه لم يرو دليل ابن سينا على وجهه ـــ انظر الفقرة السابقة
2 2 2 40 Gr. # 01. 02-22 L 22 Gl. 144 and 01.

### البرهان الثانى على تجرد النفس الإنسانية

الغوالى يحكى دليل الفلاسفة الثانى على تجرد النفس الإنسانية فيقول (قالوا : إن كان العلم بالمعلوم الواحد العقلى، وهوالمعلوم المجرد عن المواد، منطبعًا في المادة انطباع الأعراض في الجواهر الجمهانية ، لزم انقسامه بالضرورة انقسام الجمم) . القنوالى يرد على دليل القلاسفة الثانى على تجرد النفس الإنسانية فيقول : ووالاعتراض على هذا ما سبق ــ انظر الفقرة السابقة وقم ( ٢٨١ ) ... .

. الغزالى يعود إلى بيان الصعوبات التي تكتنف دعوى إثبات الجموهرالفرد – انظر .

أوسطو يقرر ( أن الشيخ لوكان له عينكعين الشاب ، لأبصركما يبصر الشاب) ويشرح ابن شدكلام أوسطوقائلا (يريد أنه قد يظن أن الهرم الذي لحق الشيخ في قوة الإيصار ليس هومن قبيل هوم الآلة .

ويستنل طي ذلك يبطلان الآلة أو أكثر أجزائها في النوم ، والإضاء والسكر، والأمراض التي يبطل فيها إدراك الحواس، فإنه لا يشك أن القوى ليس تبطر في هذه الأحوال

وهمذا يظهر أكثرفى الحيوانات التي إذا فصلت بنصفين تعيش وأكثر النبات هو يهذه الصفة مع أنه ليس فيه قوة مدركة) . . .

ابن رشد يقرر ( أن الكلام فى أمر النفس خامض جدًا ، وإنما اختص الله تعالى به من الناس العلماء الراسخين فى العلم ؛ ولذلك قال سبحانه وتعالى مجيبًا فى هذه المسألة للجمهور عند ما سألوه

بأن هذا الطور من السؤال ليس هومن أطوارهم في قوله تعالى :

الصفحة

ابن رشد يقرر أن ( تشبيه الموت بالنوم في هذا المدنى ، فيه آستدلال ظاهر على بقاء النفس من قبلأن النفس يبعلل فعلها في النوم بيطلان T لتهاءولا تبطل هي فيجب أن يكون حالهافي الموت كحالهافي النوم ؛ لأن حكم الأجزاء واحد، وهو دليل مشترك للجميع لائق بالجمهور في اعتقاد الحق، وينبه العلماء على السبيل التي منها يوقف على بقاء النفس ، وذلك بين من قوله سبحانه وتعالى :

[أَللُّهُ يَتَوَفَّى ٱلْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا ، والَّتِي لَمْ تَمُّتْ فِي مَنَامِهَا] ٨٣٤

## البرهان الثالث على تجرد النفس الإنسانية

الغزالى يمكى دليل الفلاسفة الثالث على تجرد النفس الإنسانية فيقول : (قالوا : إن العلم لو حل ف جزء من الجسم ،لكان العالم ذلك الجزء دونسائر أجزاء الإنسان

الغزالى يرد على دليل الفلاسفة الثالث على تجرد النفس الإنسانية فيقول: 
( وهذا هوس ؛ فإن الإنسان يسمى مبصراً وسامعًا، وذائقًا، وكذا البهيمة 
توصف به ، وذلك لا يدل على أن إدراك المحسوسات ليس بالجسم، بل هو نوع 
من التجوز، كما يقال : فلان في بفداد، وإن كان في جز من جملة بفداد) . 
ابن رشد يردعل الغزالى دفاعًا عزيراهين القلاسفة الثلاث على تجود النفس الإنسانية 
قائلا (أما إذا سلم أن المقل ليس ينسب إلى عضو غصوص من الإنسان. وأنه 
قائلا رأما إذا سلم الأنه ليس هذا من المدرف بنفسه، فيتن أنه ليس 
يلزم عنه أن لا يكون محله جمسًا من الأجسام، وأنه ليس يكون قولنا في الإنسان 
إنه عالم ، كقولنا فيه: إنه يبصر، وذلك أنه لما كان بينًا بنفسه أنه يبصر بعضو

الصفحة	
	محصوص ، كان بيناً أنا إذا نسبنا إليه الإبصار مطلقًا أنه يجوز على عادة العرب
	يغيرها من الأمم في ذلك
	إِمَا إِذَا لَمْ يَكُنَ لِلْحُمْلِ عَضُو يَخْصُهُ ، فَبِيِّنَ أَنْ قُولِنَا فِيهُ : عَالَمُ ، ليس هو من
	نيهَّل أن جزءاً منه عالم
٨٧٥	كُو كُلُمُ مَا كَانَ الأُمْ فِي ذَلِكُ هِمْ ضِهِ مِعْلِمِهِ يَنْفُسِهِ }

#### البرهان الرابع على تجرد النفس الإنسانية

والذى عارضهم به فى هذا القول صحيح ، وهو أن النفس النزوعية لاتنزع إلى المتضادات مماً ، وهى مع هذا جسانية

AEY

# البرهان الخامس على تجرد النفس الإنسانية

لغزالى يصور دليل الفلاسفة الحامس على تنجرد النفس الإنسانية فيقول:
<ul> <li>إن كان العقل يدرك المعقول بآلة جسمانية ، فهو لا يعقل نفسه .</li> </ul>
والتالي محال ۽ فاينه يعقل تفسه ۽ فالمقدم محال )
لغزالى ينقض دليل الفلاسفة الحامس على تجرد النفس الإنسانية ، فيقول (قلنا :
مسلم أن أستثناء نقيض التالى ينتج نقيض المقدم ، ولكن إذا ثبت اللزوم بين
التالى والمقدم ، بل نقول: لا نسلم لزوم التالى ، وما الدليل هليه ؟)
الغزالي يقرر رأن الإبصارعندنا يجوز أن يتعلق بنفسه، فيكون إبصارًا لغيره ولنفسه ،
كما يكون العلم الواحد علمًا بغيره وعلمًا بنفسه ، ولكن العادة جارية بخلاف
ذلك ، وخرق ألعادة عندنا جائز )
و يرد علىهذا الرأى ابن رشد قائلا: ﴿ أَمَا قُولُهُ : إِنَّهُ يَجُوزُ أَنْ تُحْرَقَ الْعَادَةُ فَيَبْص
البصر ذاته ، فقول في نهاية السفسطة والشعوذة )
الفزالى يقول : (سلمنا أن الحس لا يدرك نفسه ، ولكن لم إذا امتنع هذافى بعض
الحواس يمتنع في بعض ؟ وأي بعد في أن يفترق حكم الحواس في بعض الإدراك ، مع
اشْرَاكُها في أنها جسمانية ، كما اختلف البصر واللَّمس ، في أن اللَّمس لا يفيك
الإدراك إلا باتصال الملموس بالآلة اللامسة، وكذا الذوق ويخالفه البصر ؛ فإنه
يشترط فيه الانفصال، حتى لمو أطبق أجفانه لم يرلون الجفن ؛ لأنه لم يبعد عنه
وهذا الإختلاف لا يوجب الاختلاف في الحاجة إلى الحسم فلا يبعد أن يكون
في الحواس الحسمانية مايسمي عقلا، ويخالف سائرها في أنها تدرك نفسها)
ويرد ابن رشد على هذا قائلا (أما قوله : إنه لا يبعد أن يكون إدراك جسماني
يدرك نفسه ، فله إقتاع ما ، ولكن إذا عرف الوجه الذي حركهم إلى هذا
علم امتناع هذا )

# البرهان السادس على تجرد النفس الإنسانية

العزاني يصور دنيل الفلاسفة السادس على تجرد النفس الإنسانية فيقول :
(قالوا: لوكان العقل يدرك بآلة جسانية كالإبصار، لما أدرك آلته ، كساار
الحواس ، ولكنه يدرك الدماغ والقلب ، وما يدعى أنه آلة له ، فدل أنه ليس آلة له ، ولا علا، وإلا لما أدركه )
الغزلل يعترض على دليل الفلاسفة السادس لإثبات أنالنفس الإنسانية بجردة فيقول (لا يبعد أن يدرك الإيصار محله ، ولكنه حوالة على العادة ؛ إذ فقول : لم يستحيل
أن تفترق الحواس في هذا المعنى ، وإن اشتركت في الانطباع فيالأجسام ؟
ولم قلم : إن ما هوقائم في جسم يستحيل أن يدرك الجسم الذي هو عله ؟
ر الله الله الذي الذي الله الله الله الله الله الله الله الل
بن رشد يرد نقض الغزال لدليل الفلاسفة السادس على تجرد النفس الإنسانية فـقول : (أما اعتراضه على أن ما هو جسم أوقوة فيجسم ، فليس يعقل ذاته ، بدليل أن
الحواس هي قوي مدركة في أجسام ، وهي لا تعقل ذاتها ؛ فإن هذا من باب
الاستقراء الذي لا يفيد اليقين ) بن رشد يقرر (أن ما حكى عن الفلاسفة من أن العقل لوكان في جسم لأدرك الجسم
اللَّذي هو فيه عند إدراكه ، فكلام غث ركيك ، وليس من أقاويل الفلاسفة
وذلك أنه إنما كان يلزم هذا ، لوكان كل من أدرك وجود شيء أدركه بحده ، وليس الأمركذلك ، لأنا ندوك النفس وأشياءكثيرة ، ولسنا ندرك حدها
ولوكنا ندرك حد النفس مع وجودها ، لكنا ضرورة نعلم من وجودها أنها في جسم أوليست في جسم)
ن رشد يشرر أن ( معاندة أبي حامد بأن الإنسان يشمر من أمر النفس أنها في جسمه ،
وإن كان لا يتميز له العضوالذي هي فيه من الجسير ؛ فهي لعدي حتى

الصفحة

وقد اختلف القلماء في هذا ، لكن ليس علمنا بأنها في الجسم هو علم بأن لها قرامًا بالجسم فإن ذلك ليس بينا بنفسه ، وهو الأمر الذي اختلف فيه الناس قديمًا وحديثًا A&V

## البرهان السابع على تجرد النفس الإنسانية

الغزالى يصور دليل الفلاسفة السابع على تجرد النفس الإنسانية فيقول :

(قالوا : القرى الدراكة بالآلات الجسمية يعرض لها من المواظبة هل العمل بإدامة الإدراككال ؛ لأن إدامة الحركة تفسد مزاج الأجسام فتكلها . وكذلك الأمو رالقوية الجلية الإدراك توهنها وربما تفسدها ، حتى لا تدرك عقيبها الأخنى والأضعف كالمصوت العظيم للسمع

والنور العظيم للبصر

فإنه ربما يفسد ، أو يمنع حقيبه من إدراك الصوت الخنى ، والمرثيات الدقيقة ، بل من ذاق الحلاوة الشديدة لا يحس بعدها بحلاوة دونها

والأمر فى القوى العقلية بالعكس ، فإن إدامتها للنظر إلى العقولات لا يتعبها ، ودرك الضروريات الجلية يقويها على درك النظريات الحقية ، ولا يضعفها) . الغزالى ينقض دليل الفلاسفة السابع على تجرد النفس الإنسانية فيقول :

والسبب فى هذا ، أن كل كون ، فهو تابع لاستحالته ) . . . . ١٤٩

AaY

## البرهان الثامن على تجرد النفس الإنسانية

الغزالي يصور دليل الفلاسفة الثامن على تجرد النفس الإنسانية فيقول : ( أجزاء البدن كلها تضعف قواها بعد منتهى النشوء بالوقوف عند الأربعين سنة قا بعدها فيضعف البصر ، والسمع ، وسادر القوى والقية العقلية في أكثر الأمر إنما تقوى بعد ذلك) الغزالي ينقض دليل الفلاسفة الثامن على تجرد النفس الإنسانية ، فيقول : ( نقصان القوى و زيادتها له أساب كثيرة لا تنحصر ؟ فقد يقوى : بعض القوى في ابتداء العمر ويعضها في السط وبعضها في الآخر وأمر العقل أيضاً كذلك) أبن رشد يرد على نقض النزالي دليل الفلاسفة الثامن على تجرد النفس الإنسانية فيقول (أما إذا وضع أن القوى المدركة موضوعها هو الحار الغريزي ، وكان الحار الغريزي يدركه النقص عند الأربعين ، فقد ينبغي أن يكون العقل في ذلك ، كسائر القوى ، أهيى أنه يلزم إن كان موضوعه الحار الغريزي ، أن يشيخ بشيخوخته . وأما إن توهم أن الموضوعات مختلفة للعقل والحواس ، فليس يلزم أن تستوى أعمارها )

#### البرهان التاسع على تجرد النفس الإنسانية

الفزالى يصور دليل الفلاسفة التاسع على تجرد النفس الإنسانية فيقول :
(كيف يكون الإنسان عبارة عن الجسم وعوارضه ، وهذه الأجسام لا تزال تنحل،
والغذاء يسد مسد ما ينحل ، حتى إذا رأينا صبيئًا انفصل من الجنين ، فيمرض
مراراً ، ويذبل، ثم يسمن وينمو، فيمكننا أن فقول : لم يبق فيه بعد الأربعين

المنفحة

واعتراض أبي حامد على الدليل صحيح) . . . . . ٨٠٤

#### البرهان العاشر على تجرد النفس الإنسانية

ی مهان عصوص واون غصوص ومقدار غصوص ووضع غصوص

4PHAVE!	•											
	بل	انه ،	مه وبک	، ووض	وقلىرە	لشاهد	ن اون ا	ن عإ	إن لم يك	ان ، و	إنسانية المعقوا يه اسم الإنسا ع يمكن وجو	عل
YeA	•				•	•		(,,	ه الخوام	عن هذ	العقل مجردآ	ف
					44	비비	لمسألة	1				
					3	لبيعيات	من الط					
				دليلان	الوجود	،م يعد	ليها العد	ىل ء	ں یستہ	أن النفس	فلاسفة على أ	K
											دليل ألأول	h
						بدان	بتعدد الأ	سانية ب	س الإنه	دد الثف	ن سينا في تع	رأى اي
											ض على دأى	
											لمادة .	ı
										انية .	لمادة الن <b>ف</b> س الإنس	حفيقة
								انية	ں الإنس	في التقس	ت القلاسفة ز	اختلا
	•	•								٠	المفارق .	البعثل
477		•	•	٠,	•	لأول	، المحوك ا	ى » قى	اجوارس	أنا ك	أرسطو ۽ و <u>د</u>	رأی ا
		•			رون	العشر	لسألة	J				
		يام	لذذ ا	مع الت			لبعث		لال إن	ف إبه		
	IJ	: ) وه	گاجساد	حشر اا	کرون -	لهة ينك					شد يقرر (أا	
							اول	ا فيه ة	ان تقلم	لواحد :	شيء ما وجد	

والقول بحشر الأجساد ، أقل ماله أنه منتشر في الشرائع ألف سنة .

عليه السلام

والذين تأدت إلينا عنهم الفلسفة هم دون هذا العدد من السنين . وذاك أن أول من قال بمشر الأجساد هم أنبياء بني إسرائيل الدين أنوا بعد موسى

بل القوم يظهر من أمرهم أنهم أشد الناس تعظيمًا لها؛ وإيمانًا بها)
موقف الفلسفة من هذه القضايًا :
هل يجب أن يعبد الله تعالى ؟ أو لا يعبد؟
وهل هو موجود ؟ أوليس بموجود ؟
الحكماء الذين كانوا يعلمون الناس بالإسكندرية ، لما وصلتهم شريعة الإسلام، أسلموا
وتنصر الحكماء الذين كانوا ببلاد الروم ، لما وصلتهم شريعة عيسى عليه السلام
ولم تزل الحكمة أمراً موجوداً في أهل الوحى، وهم الأنبياء عليهم السلام
ولذلك أصدق كل قضية هي أن : كل نبي حكيم، وليس كل حكيم نبيا ،
ولكنهم العلماء الذين قيل فيهم: إنهم « ورثة الأنبياء »
كل شريعة كانت بالرحى ، فالعقل يخالطها ،ومزسلم أنه يمكن أن تكون ههنا
شريعة بالعقل فقط، فإنه يلزم ضرورة أن تكون أنقص من الشرائع الني استنبطت
بالعقل والوحى
ابن رشد دری أن ورود المعاد الجسهانی ، هو من قبیل التمثیل
مغنى قوله تعالى :
[ مَقَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعِدَ الْمُتَّقُّون تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ] .
معنى قوله صلى ألله علَّيه وسلم (فيها ما لاعين رَّأت ، ولا أذن سمت ، ولا خطر
بخاطرېشر)
معنى قول ابن عباس ( ليس في الآخرة من الدنيا إلا الأسهاء)
ابن رشد يقرر ( أن الوجود الأخروىنشأة أعلى من هذا الوجود ، وطور آخر   أفضل
من هذا الطور
وليس ينبغى أن ينكر ذلكمن يعتقدأنا ندركالمرجود الواحد ينتقل مزطور إلى
طور مثل انتقال الصور الجمادية إلىأن تصير مدركة ذواتها ،وهي الصور العقلبة
والذين شكوا في هذه الأشياء، وتعرضوا لذلك، وأفصحوابه، إنما هم الذين
يقصدون إيطال الشرائع ، وإيطال الفضائل،وهم الزفادقة الدين يرون أن لا غاية
للإنسان إلا التمتع باللذات
هذا مما لا يشك فيه أحد .

ومن قدر عليه من هؤلاء، فلا يشك أن أصحابالشرائع والحكما بأجمعهم يقتلونه

الصفحة											
	الی	الدلائل	هی	عليه	بحتج بها	الى ا	الأقاويل	ه فإن أتم	عليه	لم يقدر	ومن
				صخيح	بعث هو ا	كرى ال	د على من	به أبوحاء	ن ما رد	بصرح أ	این رشد
						البعث	منكري ا	إلى معاقدة	الطريق	بوضح	این رشد
۸٧٤			بة .	الفلاسا	تورط فيه	رط فيا	لزمه بالتو	مأزق ،ويا	زالى ف	پوقع الغ	این رشد
AVe											

1999/19	رقم الإيداع		
ISBN	977-02-5958-6	الترقيم الدولي	

طبع بمطابع دار المعارف ( ج . م . ع . )



